SARAH BAKEWELL



PROVOCADORES Y PAGANOS

El asombroso viaje del humanismo



Ariel

Índice

Sinopsis

«Hombre soy, y nada humano me es ajeno», sentenció Terencio. Sarah Bakewell se inspira en la famosa máxima del comediógrafo latino, para trazar una deslumbrante historia del pensamiento humanista, que al final se convierte casi en toda la historia de la humanidad: desde los griegos pasando por el Renacimiento italiano, la Ilustración francesa, los pensadores de la Segunda Guerra Mundial, hasta llegar a nuestros días, la desalentadora época del transhumanismo y la IA. Con un tono ágil, un sinfín de anécdotas, mucho ritmo y enorme erudición, nuestra autora reivindica el pensamiento basado en la cultura, la avidez por la sabiduría que late en los libros, el vínculo entre iguales, pero también en la felicidad, lo secular, la educación y la convivencia. Un extraordinario compendio de las virtudes humanistas al alcance de todo el mundo.

PROVOCADORES Y PAGANOS

El asombroso viaje del humanismo

Sarah Bakewell

Traducción de Joan Andreano Weyland

Ariel

¡Solo conecta!

Una introducción

¿Qué es el humanismo? [1] Esa es la pregunta que plantea David Nobbs en la novela cómica de 1983 *Second from Last in the Sack Race* [Penúltimo en la carrera de sacos], en la reunión inaugural de la Sociedad Humanista Bisexual de la Escuela Elemental Thurmarsh («bisexual» porque incluye a chicos y chicas). La pregunta causa el caos.

Una chica responde que se trata del intento renacentista de escapar de la Edad Media. Se refiere al renacimiento literario y cultural llevado a cabo por enérgicos intelectuales de espíritu indomable en ciudades italianas como Florencia en los siglos XIV y XV. Pero eso no es correcto, replica otro miembro de la sociedad. Humanismo significa «ser amable, bueno con los animales y las cosas y participar en actos cívicos, y visitar ancianos y cosas así».

Un tercer miembro responde, mordaz, que eso es confundir humanista con humanitario. Un cuarto se queja de que están perdiendo el tiempo. El humanitario se indigna: «¿Estás diciendo que vendar animales heridos y cuidar de los ancianos y las cosas es una pérdida de tiempo?».

El mordaz introduce ahora una definición propia. «Es una filosofía que rechaza lo sobrenatural, que ve al hombre como un objeto natural y afirma la dignidad esencial del ser humano; su valía y su capacidad de realizarse mediante el uso de la razón y del método científico.» Esta definición es, en general, bien recibida hasta que alguien objeta que hay gente que cree en

Dios y se hace llamar humanista. La reunión acaba con todo el mundo más confuso de lo que estaba al principio.

Pero los estudiantes de Thurmarsh no tenían de qué preocuparse: *todos ellos* estaban en la pista correcta. Todas sus descripciones —y aun otras— contribuyen a una imagen más plena y rica de lo que significa humanismo, y de lo que los humanistas han hecho, estudiado y creído a lo largo de los siglos.

Así pues, como bien sabía el estudiante que hablaba de una visión no sobrenatural de la vida, muchos humanistas modernos son personas que prefieren vivir sin creencias religiosas y realizar sus elecciones morales basándose en la empatía, la razón y cierto sentido de responsabilidad hacia los demás seres vivos. El escritor Kurt Vonnegut resumía su visión del mundo: «Soy un humanista —decía—, lo que significa, en parte, que he intentado comportarme decentemente sin esperar recompensas ni castigos tras mi muerte». [2]

No obstante, el otro estudiante de Thurmarsh tenía también razón al decir que algunos humanistas tenían creencias religiosas. Aún se los podía considerar humanistas, en tanto se centraban predominantemente en las vidas y experiencias de las personas aquí, en la Tierra, más que en instituciones o doctrinas, o que en la teología o el más allá.

Otros significados no tienen nada que ver con cuestiones religiosas. Un filósofo humanista, por ejemplo, es uno que pone a la persona viva en el centro de todas las cosas, en lugar de deconstruir a esa persona en sistemas de palabras, signos o principios abstractos. Un arquitecto humanista diseña edificios a escala humana, de modo que no abrumen ni frustren a quienes viven en ellos. De igual modo puede existir medicina, política o educación humanista; tenemos humanismo en literatura, fotografía y cine. En todos estos casos, se coloca al individuo en lo alto de la lista de preocupaciones, no subordinado a ningún concepto o ideal más amplio. Esto está más cerca de lo que quería decir el estudiante «humanitario».

Pero ¿qué pasa con aquellos eruditos de la Italia de los siglos XIV y XV, aquellos de los que hablaba el primer estudiante de la sociedad? Aquellos eran humanistas de otro tipo: traducían y editaban libros, enseñaban a estudiantes, intercambiaban cartas con amigos intelectuales, discutían interpretaciones, hacían avanzar la vida intelectual y, en general, hablaban y escribían mucho. Resumiendo, eran especialistas en humanidades (*studia humanitatis*, 'estudios humanos'). A partir de este término en latín fueron conocidos en italiano como *umanisti*, de modo que también ellos son humanistas; en inglés estadounidense aún se los llama así. Muchos han compartido los intereses éticos de otros tipos de humanistas, creyendo que el aprendizaje y la enseñanza de las humanidades permiten una vida más virtuosa y civilizada. Los profesores de humanidades todavía lo creen, en una forma modernizada. Al introducir a los estudiantes en las experiencias literarias y culturales, y en las herramientas del análisis crítico, desean ayudarles a adquirir una mayor sensibilidad a las perspectivas de otras personas; una comprensión más sutil de cómo se desarrollan los acontecimientos políticos e históricos y un enfoque más juicioso y reflexivo de la vida en general. Esperan cultivar la *humanitas*, que en latín significa «ser humano», pero con las connotaciones de refinamiento, cultura, elocuencia, generosidad y buena educación. [3]

Humanistas religiosos, no religiosos, filosóficos, prácticos y profesores de humanidades: ¿qué tienen todos estos significados en común, si es que tienen algo? La respuesta está ahí mismo, en el nombre: todos ellos se centran en la dimensión humana de la vida.

¿Qué es esa dimensión? Puede ser difícil de definir, pero oscila entre el reino físico de la materia y cualquier reino puramente espiritual o divino que se pueda creer que existe. Los humanos estamos hechos de materia, por supuesto, como todo lo que nos rodea. En el otro extremo del espectro, podemos (según creen algunos) conectar de alguna manera con el reino numinoso. Sin embargo, al mismo tiempo ocupamos un campo de la

realidad que no es ni completamente físico ni completamente espiritual. Es aquí donde practicamos la cultura, el pensamiento, la moralidad, el rito y el arte: actividades que son (en su mayoría, aunque no del todo) distintivas de nuestra especie. Es aquí donde invertimos gran parte de nuestro tiempo y energía: nos dedicamos a hablar, contar historias, crear imágenes o maquetas, elaborar juicios éticos y luchar por hacer lo correcto, negociar acuerdos sociales, adorar en templos, iglesias o bosques sagrados, transmitir recuerdos, enseñar, tocar música, contar chistes y hacer payasadas para divertir a los demás, tratar de razonar las cosas y, en general, siendo el tipo de seres que somos. Este es el reino que los humanistas de todo tipo colocan en el centro de sus desvelos.

Así, mientras los científicos estudian el mundo físico y los teólogos, el divino, los «humanistas de las humanidades» estudian el mundo humano del arte, la historia y la cultura. Los humanistas no religiosos realizan sus elecciones morales basándose en el bienestar humano, no en la doctrina divina. Los humanistas religiosos también se centran en el bienestar humano, pero dentro del contexto de una fe. Los humanistas filosóficos y de otros tipos comparan constantemente sus ideas con la experiencia de las personas reales.

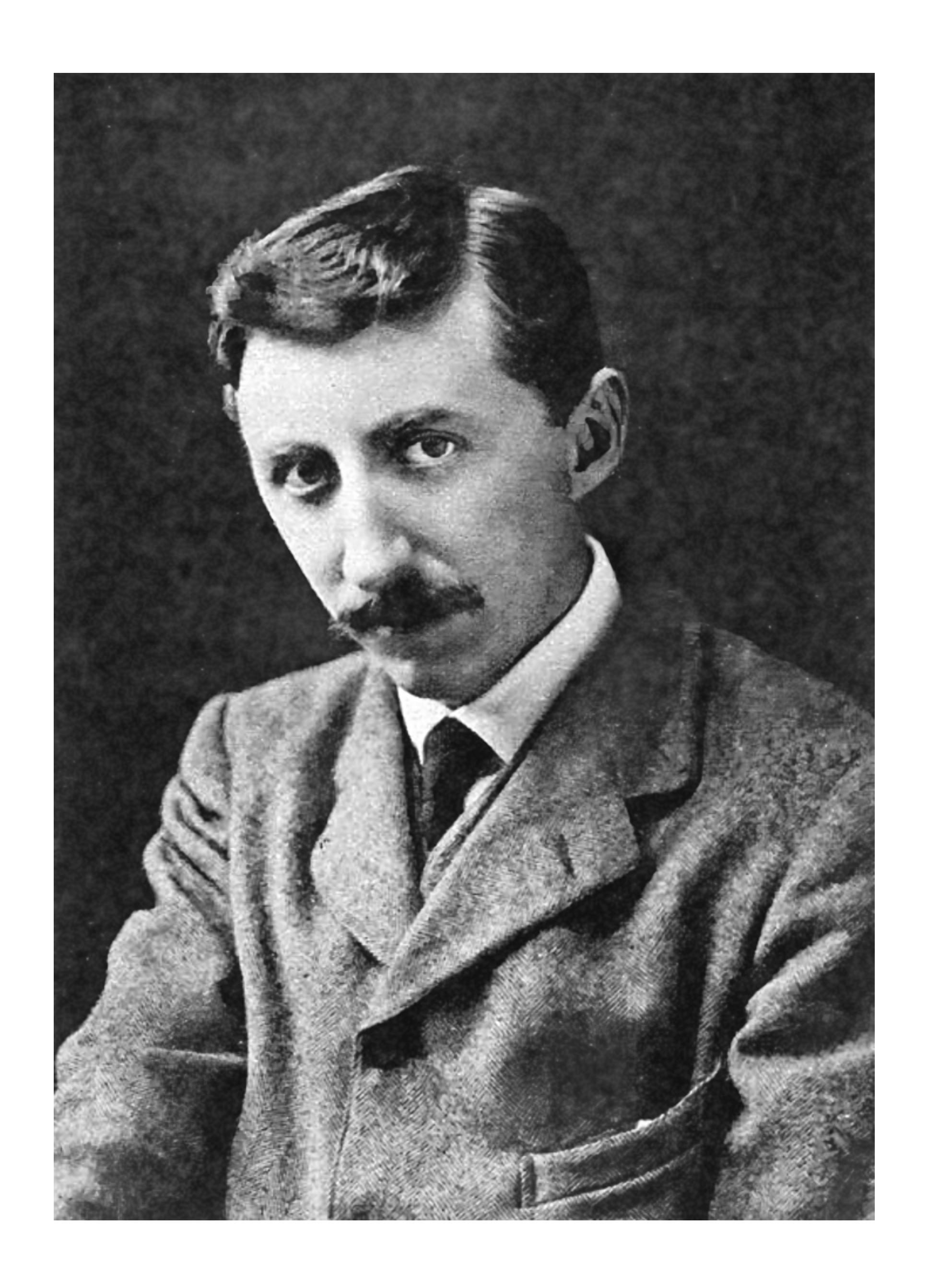
El enfoque centrado en el ser humano[4] se revela en una cita de hace unos 2.500 años, del filósofo griego Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas». Puede parecer arrogante, pero no hay necesidad de interpretarlo como que todo el universo debe conformarse a nuestras ideas, ni mucho menos que tengamos derecho a dominar a otras formas de vida. Podemos interpretarlo como que, cual humanos, experimentamos nuestra realidad de un modo humano. Conocemos (y nos preocupamos por) las cosas humanas; son importantes para nosotros, así que tomémoslas en serio.

Ciertamente, bajo esta definición casi todo lo que hacemos puede parecer un tanto humanista. Otras definiciones propuestas han sido incluso más generalizadoras. He aquí al novelista E. M. Forster (un escritor

profundamente «humano», miembro de organizaciones humanistas) respondiendo a la pregunta de qué significa para él el término:

> Le haríamos mejor servicio al humanismo recitando una lista de las cosas que uno ha disfrutado o encontrado interesantes, de las personas que lo han ayudado y de las personas a las que uno ha amado y tratado de ayudar. La lista no sería dramática, carecería de la sonoridad de un credo y de la solemnidad de una ley, pero podría recitarse con confianza, porque serían la gratitud y la esperanza humanas las que estarían hablando. [5]

Esto es encantador, pero también se acerca mucho a desistir de toda definición. Aun así, la negativa de Forster a pronunciarse de modo dogmático o abstracto sobre el humanismo es, en sí misma, una actitud típicamente humanista. Para él se trata de un asunto puramente personal... y esa es la cuestión. El humanismo a menudo es personal, dado que trata de personas.



También para mí es algo personal. He sido por largo tiempo una humanista en el sentido no religioso. Me he vuelto cada vez más humanista en mis ideas filosóficas y políticas, valorando más las vidas individuales que las grandes ideas que antes encontraba emocionantes. Y tras años de leer y escribir sobre humanistas históricos (los «humanistas de humanidades»), me fascinan los cimientos comunes que constituyen los estudios humanos.

Tengo suerte de haber podido vivir mi humanismo sin muchas interferencias. Para muchas personas, el humanismo es algo por lo que arriesgan sus vidas, y no hay nada más personal que eso. Y allá donde el humanismo no se entiende bien, tales riesgos pueden exacerbarse, como lo demuestra la reciente experiencia de un joven humanista en Gran Bretaña.

Hamza bin Walayat procede de Pakistán, pero en 2017 vivía en el Reino Unido y solicitó permiso para permanecer en la nación, alegando que sus creencias humanistas y su ruptura con el islam le habían acarreado amenazas de muerte en su país de origen, especialmente por parte de su propia familia. Temía que, si lo deportaban, pudieran matarlo. Era un temor razonable: el humanismo está prohibido por blasfemo en Pakistán (como en varios otros países) y puede ser castigado incluso con la muerte. En la práctica, humanistas pakistaníes han sido linchados principalmente por turbas enfurecidas mientras las autoridades miran hacia otro lado. Un caso famoso se dio ese mismo año de 2017: el estudiante Mashal Khan, que publicaba en las redes sociales con el seudónimo «El Humanista», fue asesinado a golpes por sus compañeros de estudios. [6]

Cuando el personal del Ministerio del Interior británico entrevistó a Hamza para evaluar su solicitud, le pidieron que justificara su temor a ser perseguido como humanista dando una definición de la palabra. En su respuesta mencionó los valores de los pensadores ilustrados del siglo XVIII. Fue una excelente respuesta: gran parte del pensamiento ilustrado fue humanista en modos que encajaban con varias de las definiciones de los estudiantes de Thurmarsh. Pero los evaluadores, ya sea por ignorancia o porque buscaban excusas para pillarlo desprevenido, esperaban una respuesta que contuviera nombres de filósofos griegos antiguos, concretamente Platón y Aristóteles. Lo cual es extraño, porque ni Platón ni Aristóteles se mencionan mucho en los libros sobre humanismo, por la buena razón de que (en la mayoría de los aspectos) no fueron muy

humanistas. El Ministerio del Interior concluyó, sin embargo, que era Hamza quien no era humanista y rechazó su solicitud.

La organización Humanists UK y otros simpatizantes se hicieron eco de su caso.[7] Señalaron que la elección de filósofos del ministerio había sido errónea. De un modo más general, sostuvieron que el humanismo no es un sistema de creencias basado en un canon de autoridades.[8] Un humanista no necesita saber sobre pensadores particulares del modo en que, por ejemplo, se espera que un marxista sepa sobre Marx. Los humanistas suelen rechazar la idea de adherirse a «escrituras» ideológicas. Con tanto apoyo y una argumentación sólida, Hamza obtuvo el derecho a permanecer en el Reino Unido en mayo de 2019. Pasó a formar parte de la junta directiva de Humanists UK, y, tras su victoria, se añadió una introducción al pensamiento humanista a la formación de los evaluadores del Ministerio del Interior.[9]

Así pues, el humanismo es personal, y es una nube semántica de significados e implicaciones, ninguno de los cuales está ligado a un teórico o practicante concreto. Además, hasta hace poco tiempo, los humanistas rara vez se reunían en grupos formales, y muchos no empleaban el término «humanista» para referirse a sí mismos. Incluso si estaban contentos de ser *umanisti*, no hablaron de «humanismo» como concepto o práctica general hasta el siglo XIX (hay algo cálido y humanista en el hecho de que las personas precedan al concepto en varios siglos). Todo esto resulta un poco nebuloso, y sin embargo creo que existe una tradición humanista coherente y compartida, y que tiene sentido considerar a todas estas personas como conjunto. Están vinculadas por hilos variados pero importantes. Son los hilos que quiero enhebrar en este libro y, al hacerlo, me guío por otra gran frase humanista de E. M. Forster: «¡Tan solo conecta!».

Este es el epígrafe y el estribillo recurrente de su novela de 1910 *Regreso a Howards End*, y Forster quiso decir muchas cosas con ello. Quiso decir que debemos fijarnos en los vínculos que nos conectan más que en las divisiones; que debemos tratar de apreciar los puntos de vista de otras

personas sobre el mundo, además de los nuestros, y que debemos evitar nuestra fragmentación interior, causada por el autoengaño y la hipocresía. Estoy de acuerdo con todo ello y lo tomo como un estímulo para contar una historia del humanismo con un espíritu más de conexión que de división.

También en el espíritu de E. M. Forster, escribiré más sobre humanistas que sobre «ismos». Espero que, como yo, te sientas intrigado y a veces inspirado por estas historias de aventuras, disputas, esfuerzos y tribulaciones de los humanistas, mientras encuentran su camino a través de un mundo que a menudo los ha tratado con incomprensión o algo peor. Cierto es que algunos tuvieron buenas experiencias, y encontraron envidiables refugios en entornos académicos o cortesanos, pero rara vez podían contar con esas posiciones durante mucho tiempo, y otros soportaron vidas enteras de problemática marginalidad. A lo largo de los siglos, los humanistas han sido exiliados o vagabundos eruditos, viviendo de su ingenio y sus palabras. A inicios de la era moderna muchos cayeron en desgracia ante la Inquisición u otros sabuesos de la herejía. Otros buscaron seguridad ocultando lo que realmente pensaban, a veces con tanta eficacia que todavía no tenemos ni idea. Hasta bien entrado el siglo XIX, los humanistas no religiosos (a menudo llamados «librepensadores») podían ser vilipendiados, proscritos, encarcelados y privados de sus derechos. En el siglo XX se les prohibió hablar abiertamente, se les dijo que no tenían ninguna esperanza de presentarse a cargos públicos; fueron perseguidos, procesados y encarcelados. Incluso ahora, en el siglo XXI, siguen sufriendo todo esto.

El humanismo provoca fuertes reacciones. Se centra en el factor humano, pero ese factor es complejo y nos concierne a cada uno de nosotros íntimamente: ser un humano es un rompecabezas y un desafío constantes. Con tanto en juego con respecto a nuestras ideas sobre nosotros mismos, no es sorprendente que quienes son sinceros sobre sus puntos de vista humanistas sean víctimas, especialmente en situaciones en las que la

imposición de la conformidad religiosa o política es fuerte. Sin embargo, lentamente, en silencio y con contratiempos, muchas generaciones de estos obstinados humanistas han defendido sus puntos de vista con elocuencia y razón, y sus ideas impregnan ahora muchas sociedades, ya sean reconocidas como tales o no.

Las personas que conoceremos en este libro vivieron durante el período en que el humanismo estaba tomando las formas que reconocemos hoy en día. Mi historia abarca siete siglos en particular, desde el XIV hasta nuestros días. La mayoría (no todos) de los personajes del presente libro vivieron en ese período; también la mayoría (no todos) fueron europeos. He limitado así la historia en parte porque sucedieron muchas cosas interesantes en ese marco, y en parte porque ofrece una cierta continuidad: muchas de estas personas conocían y respondían al trabajo de las demás, incluso cuando no podían encontrarse. Tomar esta porción de la historia y la geografía ayuda a extraer algunas de las ideas más concentradas del pensamiento humanista, así como a ver cómo estas han evolucionado.

Pero mi historia siempre debe situarse mentalmente en el contexto de otra más amplia, larga y completa: la de las vidas y pensamientos de humanistas de todo el mundo. El pensamiento humanista ha surgido de muchas culturas y épocas. Estoy segura de que ha existido, de cierta forma, desde que nuestra especie comenzó a reflexionar sobre sí misma y a considerar sus elecciones y responsabilidades en este mundo.

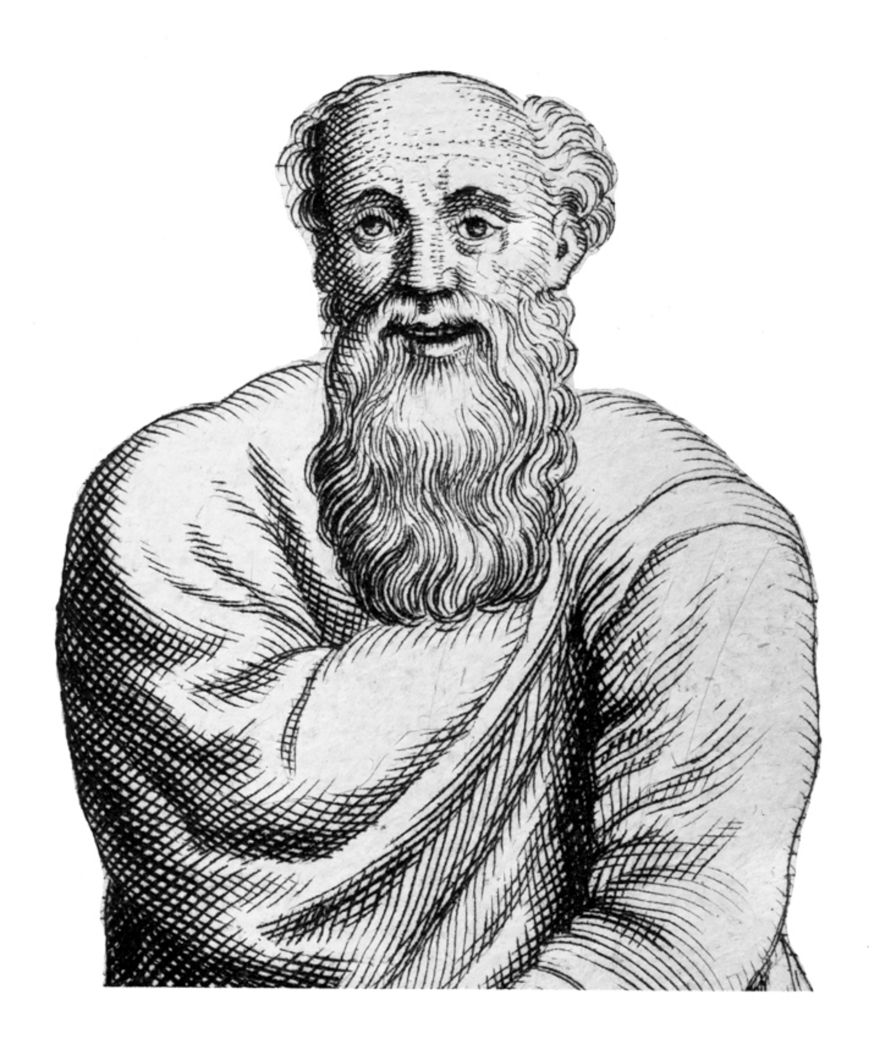
Por lo tanto, antes de empezar, hagamos un recorrido por ese horizonte más amplio y conozcamos algunas de las ideas humanistas clave a lo largo del camino.

Podemos empezar con la primera posibilidad mencionada por los chicos de la sociedad de Thurmarsh: entender la vida humana de forma no sobrenatural. De todas las visiones que surgieron en esa reunión, esta es la

que tiene el pedigrí registrado más antiguo. La primera discusión de visiones materialistas (que sepamos) surgió en la India, como parte de la escuela de pensamiento chárvaka fundada por el pensador Brihaspati en algún momento anterior al siglo VI a. C. [10] Los seguidores de esta escuela creían que, cuando nuestros cuerpos mueren, ese es también nuestro final definitivo. Una cita del filósofo Ajita Kesakambalī dice:

> Los seres humanos se componen de los cuatro elementos primarios. Al morir, la parte de la tierra retorna a su estado anterior y se funde con la sustancia de la tierra. La parte del fuego retorna a su estado anterior y se funde con la sustancia del fuego. La parte líquida retorna a su estado anterior y se funde con la sustancia líquida. La parte del viento retorna a su estado anterior y se funde con la sustancia del viento. Las facultades sensoriales se esparcen por el espacio. [...] Con la destrucción del cuerpo, tanto el sabio como el tonto son aniquilados y destruidos por igual. Nadie existe después de la muerte. [11]

Un siglo más tarde, un pensamiento similar aparece en la ciudad costera de Abdera, en el noreste de Grecia, hogar del filósofo Demócrito, quien sostenía que todos los entes de la naturaleza están compuestos por átomos, partículas indivisibles que se combinan de diversas formas para formar todos los objetos que hemos tocado o visto jamás. Y que también estamos hechos de estas partículas, tanto mental como físicamente. Mientras vivimos, se combinan para formar nuestros pensamientos y experiencias sensoriales. Cuando morimos, se separan y van a formar otras cosas. Ese es el final de los pensamientos y las experiencias; por lo tanto, también nosotros terminamos.



¿Es esto humanista? ¿No es sencillamente deprimente? No. En realidad ofrece consecuencias alentadoras y reconfortantes para nuestras vidas. Si nada de mí sobrevivirá a una vida posterior, no tiene sentido que viva con miedo, preocupándome por lo que los dioses puedan hacerme o por los tormentos o aventuras que me puedan esperar en el futuro. La teoría atómica hizo que Demócrito fuera tan alegre que se le conoció como «el filósofo risueño»: liberado del pavor cósmico, fue capaz de reírse de las debilidades humanas en lugar de llorar por ellas como hacían otros.

Demócrito transmitió sus ideas. Entre los que las adoptaron se encontraba Epicuro, que fundó una comunidad de estudiantes y amigos afines en su escuela de Atenas, conocida como «el Jardín». Los epicúreos

buscaban la felicidad principalmente disfrutando de sus amistades, comiendo una dieta modesta de gachas y cultivando la serenidad mental. Un componente clave de esta última, como escribió Epicuro en una carta, era evitar «esas falsas ideas sobre los dioses y la muerte, que son la principal fuente de perturbaciones mentales». [12]

Luego estaba Protágoras, el de la «medida humana», que también procedía de Abdera y conocía personalmente a Demócrito. Su discurso de medirlo todo por la vara humana ya se consideraba perturbador en su época, pero fue aún más famoso por escribir un libro sobre los dioses, que al parecer comenzaba de esta sorprendente manera:

> Acerca de los dioses no puedo saber ni cómo son ni cómo no son. Porque muchos son los impedimentos para saberlo: la oscuridad del tema y lo breve que es la vida humana. [13]

Teniendo en cuenta este comienzo, sería interesante saber cómo prosiguió Protágoras el resto del libro. Pero el golpe ya está ahí, en esta apertura: puede que haya dioses y puede que no, pero para nosotros son seres dudosos e indetectables. El argumento que siguió fue probablemente que no necesitamos desperdiciar nuestras breves vidas preocupándonos por ellos: lo que nos debe interesar son nuestras vidas terrenales mientras duren. Es, de nuevo, otra forma de decir que la medida correcta para nosotros es la humana.



La razón por la que no sabemos lo que sigue en el libro es que no ha sobrevivido nada más allá de esas pocas líneas, y sospechamos bastante el porqué. El biógrafo Diógenes Laercio[14] cuenta que, tan pronto como apareció la obra de Protágoras sobre los dioses, «fue desterrado de Atenas. Y los atenienses quemaron sus libros en el ágora, después de ordenar por medio del pregonero que los entregaran todos los que los habían

comprado». Tampoco sobrevive nada escrito directamente por Demócrito, ni por miembros de la escuela chárvaka, y tal vez se deba a razones similares. De Epicuro tenemos algunas cartas, pero sus enseñanzas también fueron convertidas en verso por un romano posterior, Lucrecio, en el largo poema *De rerum natura* (*De la naturaleza de las cosas*). También este poema estuvo a punto de perderse, pero una copia posterior sobrevivió en un monasterio, en el que fue hallada en el siglo XV por coleccionistas de libros humanistas, y puesta de nuevo en circulación. Y así, tras todos estos momentos de fragilidad, tras todas estas cuasipérdidas, las ideas de Demócrito sobrevivieron hasta nuestra era y pudieron ser puestas en hermosas palabras por la autora estadounidense Zora Neale Hurston en sus memorias de 1942, *Dust Tracks on a Road* [Huellas de polvo en una carretera]:

> ¿Por qué temer? La materia de mi ser está siempre cambiando, siempre en movimiento, pero nunca perdida; así que, ¿qué necesidad hay de denominaciones y credos para negarme el consuelo de todos mis semejantes? El amplio cinturón del universo no necesita anillos de dedo. Soy una con el infinito y no necesito otra garantía. [15]

La tradición también pervive en las palabras de una campaña de carteles de 2009 en el Reino Unido, apoyada por la British Humanist Association (ahora Humanists UK). [16] El mensaje, que aparecía en los laterales de los autobuses y en otros lugares, era una afirmación de tranquilidad mental de Demócrito: «Probablemente no hay Dios. Deja de preocuparte y disfruta de tu vida». La idea se le ocurrió a Ariane Sherine, una joven escritora y cómica que quería ofrecer un mensaje alternativo y tranquilizador tras ver autobuses con un anuncio de una organización religiosa evangélica, cuya página web amenazaba a los pecadores con una eternidad en el infierno.

Este cambio de enfoque hacia el aquí y el ahora sigue siendo uno de los principios clave de las organizaciones humanistas modernas. Incluso se formuló como algo que suena muy poco humanista: un «credo» o declaración de creencias fundamentales. [17] Su autor fue Robert G. Ingersoll,

un librepensador (o humanista no religioso) estadounidense del siglo XIX. Dice así:

> La felicidad es el único bien.
> El momento de ser feliz es ahora.
> El lugar para ser feliz es aquí.

Ingersoll termina con la importantísima frase final:

> La manera de ser feliz es hacer que los demás lo sean.

Esa última parte nos lleva a una segunda gran idea humanista: el significado de nuestras vidas se encuentra en nuestras conexiones y vínculos mutuos.

Este principio de interconexión humana se expresó con claridad en una obra de Publio Terencio Africano, más conocido solamente como Terencio. [18] El Africano se refiere a su origen, ya que nació, probablemente en esclavitud, alrededor del año 190 a. C. en Cartago o cerca de ella, en el norte de África; más tarde halló la fama en Roma como escritor de comedias. Uno de sus personajes dice (e incluyo el latín porque todavía se cita a menudo en el original):

> *Homo sum, humani nihil a me alienum puto.*

O:

> Soy humano y nada humano me resulta ajeno.

En realidad, la frase es un chiste. El personaje que la pronuncia es famoso por ser un vecino entrometido: es como responde cuando alguien le pregunta por qué no puede ocuparse de sus propios asuntos. Estoy segura de que tuvo mucho éxito, de que pilló al público con la guardia baja y se mofó de tantas profundidades filosóficas. También a mí me hace gracia pensar que una frase citada como algo serio durante tantos siglos comenzó su andadura como una réplica de comedia. Sin embargo, resume a la

perfección una creencia humanista esencial: que todos estamos atados a la vida de los demás. Somos seres sociables por naturaleza, y todos podemos reconocer algo de nosotros mismos en las experiencias de los otros, incluso en las de personas que nos parecen muy diferentes.

Una idea similar procede del otro extremo, el meridional, del continente africano, reflejada en la palabra nguni bantú *ubuntu*, así como en términos equivalentes en otros idiomas de la zona.[19] Hace referencia a la red de relaciones humanas que conectan a los individuos en una comunidad, grande o pequeña. El difunto arzobispo Desmond Tutu, que presidió la Comisión por la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica durante la transición del país para salir del *apartheid*, en los noventa, citó el *ubuntu*, junto con sus principios cristianos, como la inspiración para su enfoque.[20] Él creía que las relaciones de opresión del *apartheid* habían perjudicado tanto a opresores como a oprimidos, al destruir los vínculos naturales de humanidad que deberían existir dentro de y entre las personas. Su objetivo era crear un proceso que restableciera esas conexiones, en lugar de centrarse en vengar los errores. Definió *ubuntu* con estas palabras: «Pertenecemos a un conjunto de vidas. Decimos: "Una persona es persona a través de otras personas"».

En otra parte del mundo, la humanidad compartida también se considera crucial: forma parte de la antigua tradición china de la filosofía confucianista. Kongzi (el maestro Kong, o Confucio, como lo conocieron los europeos) vivió un poco antes que Demócrito y Protágoras, y transmitió una gran cantidad de consejos para la mejora personal a sus seguidores. Durante los años posteriores a su muerte, en el 479 a. C., esos seguidores recopilaron y ampliaron sus dichos para dar forma a las *Analectas*, que abarcan cuestiones de moralidad, etiqueta social, consejos políticos y conocimientos filosóficos de todo tipo. Un término clave que aparece en la colección es *ren*. Esto puede traducirse de diversas formas, como «benevolencia», «bondad», «virtud», «sabiduría ética» o simplemente

«humanidad», porque es lo que uno cultiva si quiere llegar a ser más plena y profundamente humano.[21] Es un significado muy cercano al de *humanitas*.

Cuando los discípulos pidieron a Confucio que diera una explicación más completa de *ren* y que ofreciese una sola palabra que fuera una buena guía para la vida, él respondió *shu*: una red de reciprocidad entre personas.[22] *Shu*, dijo, significa que no debes hacer a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti. Si suena familiar es porque es un principio que se encuentra en muchas otras tradiciones religiosas y éticas de todo el mundo, a veces llamado «la regla de oro». El teólogo judío Hillel el Viejo afirmó: «Lo que es odioso para ti, no le hagas a otro; esa es toda la Torá, y el resto es su interpretación. Ve a estudiar».[23] El *Mahābhārata* hindú y las escrituras cristianas le dan la vuelta a la situación: haz a los demás lo que te gustaría que te hicieran a ti; aunque, como señaló jovialmente George Bernard Shaw, esta versión es menos fiable porque «sus gustos pueden diferir».[24]

Todas estas son maneras de decir que nuestra vida moral debe estar arraigada en la conexión mutua entre las personas. Es el sentimiento de compañerismo, el no ser observados ni juzgados según estándares divinos, lo que fundamenta nuestra ética. La buena noticia es que parecemos (de modo mayoritario) sentir de modo espontáneo esa chispa básica de compañerismo, porque somos seres altamente socializados que han crecido profundamente conectados con las personas que nos rodean.

Uno de los seguidores posteriores de Confucio, Mengzi (o maestro Meng, o Mencio), hizo de este reconocimiento espontáneo el punto de partida para toda una teoría de la bondad humana. Invitaba a sus lectores a encontrar su fuente en ellos mismos. Imagina que un día sales y ves a un niño pequeño a punto de caer a un estanque. ¿Qué sentirías? Casi con seguridad tendrías el impulso de saltar y salvarlo. No lo precede ningún cálculo o razonamiento, y no requiere ningún mandamiento. Esa es la

«semilla» de una vida moral, aunque todavía hay que reflexionar sobre ella y desarrollarla para que se convierta en una ética plena. [25]

La necesidad de germinar y cultivar nuestro potencial de esta manera es otra idea que atraviesa toda la tradición humanista. Es por ello por lo que la educación es de suma importancia. De niños aprendemos de padres y maestros; más tarde continuamos desarrollándonos a través de la experiencia y el estudio posterior. Podemos ser humanos sin una educación avanzada, por supuesto, pero si queremos desarrollar nuestro *ren* o *humanitas* al máximo, un buen mentor y ampliar nuestra perspectiva resultan valiosísimos.

Una buena educación es especialmente importante para aquellos que gestionarán la política y la administración de todos los demás. Confucio y sus seguidores insistían en que líderes y funcionarios debían formarse para sus tareas mediante un aprendizaje largo y minucioso. [26] Debían aprender a hablar bien y a conocer las tradiciones de su carrera, así como empaparse en literatura y otras humanidades. Tener personas refinadas al mando es bueno para toda la sociedad, afirmaba Confucio, porque los líderes virtuosos inspiran a los demás a ponerse a la altura de esos estándares.

En Grecia, Protágoras también creía en la educación, y era lógico, porque se ganaba bien la vida (demasiado bien, según algunos) como tutor nómada, preparando a jóvenes para carreras políticas o jurídicas, enseñándoles a hablar y argumentar de manera persuasiva. [27] Incluso afirmaba poder enseñarles a ser virtuosos: podía ayudar a sus estudiantes a «adquirir un carácter bueno y noble, digno de los honorarios que cobro y aun más».

A fin de atraer nuevos estudiantes, Protágoras contaba una historia que demostraba por qué la educación era vital. En los albores de la humanidad, decía, la gente no tenía cualidades especiales de ningún tipo, hasta que los titanes Prometeo y Epimeteo robaron el fuego de los dioses y se lo entregaron a los humanos, junto con las artes de la agricultura, la costura, la

construcción, el lenguaje y la cultura, e incluso la observancia religiosa. El mito del robo de Prometeo y su castigo se ha narrado muchas veces, pero la versión de Protágoras incluye algunos extras.[28] Cuando Zeus ve lo sucedido, añade un don extra, gratuito: la capacidad de formar amistades y otros vínculos sociales. Ahora los humanos pueden cooperar. Pero no tan rápido: de momento solo tienen capacidad para estas cosas. Tienen una semilla. Para desarrollar una sociedad verdaderamente próspera y bien administrada, los humanos deben hacer crecer esa semilla mediante el aprendizaje y la enseñanza mutua. Esto es algo de lo que debemos hacernos cargo nosotros. Los dioses nos colman de regalos, pero no son nada a menos que descubramos cómo colaborar para usarlos juntos.

Tras el amor de los humanistas por la educación hay un enorme optimismo sobre lo que esta puede ofrecernos. Quizá al principio seamos bastante buenos, pero podemos ser mejores. Nuestros logros existentes están ahí para que los aprovechemos; mientras tanto, también podemos disfrutar contemplando lo que ya hemos hecho.

Así pues, las alegres letanías que celebraban las excelencias humanas se convirtieron en un género favorito de la escritura humanista. El estadista romano Cicerón escribió un diálogo con una sección que alababa la excelencia humana; otros siguieron su ejemplo.[29] El género alcanzó su apogeo en Italia con obras como *De dignitate et excellentia hominis* (*Sobre el valor y la excelencia humanos*), escrita en la década de 1450 por el diplomático, historiador, biógrafo y traductor Giannozzo Manetti.[30] Basta con mirar, dice Manetti, las cosas hermosas que hemos creado. Mira nuestros edificios, desde las pirámides a la cúpula de la catedral construida recientemente por Filippo Brunelleschi en Florencia; las puertas del baptisterio de bronce dorado de Lorenzo Ghiberti, las pinturas de Giotto, la poesía de Homero o Virgilio, las historias de Heródoto y otros... Por no hablar siquiera de los filósofos que investigaron la naturaleza, o los médicos, o Arquímedes, que estudió los movimientos de los planetas.

> Nuestros, ciertamente, son esos inventos: son humanos porque son aquellos que se consideran hechos por humanos. Todas las casas, todos los pueblos, todas las ciudades, todas las estructuras de la tierra. [...] Nuestras son las pinturas; nuestras, las esculturas; nuestras son las artesanías; nuestras, las ciencias, y nuestro, el conocimiento. [...] Nuestros son todo tipo de idiomas diferentes, y varios alfabetos. [31]

Manetti celebra los placeres físicos de la vida, y también los más refinados, que se obtienen al emplear al máximo nuestras capacidades mentales y espirituales: «¡Cuán gran placer procede de nuestras facultades de evaluación, memoria y comprensión!». [32] Hace que el corazón del lector se hinche de orgullo. Pero son nuestras actividades las que elogia, por lo que esto implica que debemos seguir trabajando para mejorarlas, en lugar de sentarnos y acicalarnos. Estamos construyendo una especie de segunda creación humana, para complementar la hecha por Dios. Además, nosotros mismos somos un trabajo en progreso. Aún nos queda mucho por hacer.

Manetti, Terencio, Protágoras, Confucio: todos ellos tejieron los hilos de la tradición humanista a lo largo de milenios y en diferentes culturas. Comparten el interés por lo que los humanos podemos hacer y la esperanza de que podamos hacer aún más. A menudo dan gran valor al estudio y al conocimiento. Se inclinan hacia una ética basada en las relaciones con los demás y en la existencia mundana y mortal, más que en una expectativa de vida futura. Y todos buscan «conectar»: vivir bien dentro de nuestras redes culturales y morales, y en contacto con ese gran «haz de vida» del que todos emergemos y que es nuestra fuente de propósito y significado.

El pensamiento humanista es mucho más que esto, y en este libro encontraremos muchas más corrientes y más tipos de humanistas. Pero primero hay que contar una historia complementaria.

Todo este tiempo, junto a la tradición humanista ha discurrido una sombra. Es igualmente amplia y larga, y podríamos llamarla tradición antihumanista.

Mientras los humanistas celebran los elementos de la felicidad y la excelencia humanas, los antihumanistas se sientan a su lado contando con el mismo entusiasmo nuestras miserias y fracasos. Señalan las muchas formas en las que nos quedamos cortos y la insuficiencia de nuestros talentos y habilidades para afrontar los problemas o encontrar sentido a la vida. A los antihumanistas a menudo les disgusta la idea de disfrutar de los placeres terrenales. En cambio, abogan por alterar nuestra existencia de alguna manera radical, ya sea alejándonos del mundo material o reestructurando dramáticamente nuestra política (o a nosotros mismos). En ética, consideran que una buena disposición o los vínculos personales son menos importantes que obedecer las reglas de una autoridad mayor, ya sea sagrada o secular. Y lejos de alabar nuestros mejores logros como base para mejoras futuras, tienden a sentir que lo que los humanos necesitan principalmente es ser humillados.

En el pensamiento confuciano, por ejemplo, la filosofía propugnada por Mencio halló su contrapeso en la de otro pensador, Xun Zi, quien describió la naturaleza humana como «detestable» en su estado original.[33] Para él, solo podría mejorarse remodelándola, como cuando un carretero moldea la madera con vapor. Estaba de acuerdo con Mencio en que la educación era útil, pero, mientras que este creía que la necesitábamos para hacer crecer nuestras semillas naturales de virtud, Xun Zi creía que necesitábamos que nos alejara por completo de nuestra forma espontánea.

También el cristianismo ofrecía ambas opciones. Algunos de los primeros cristianos eran extremadamente humanistas: para ellos, alabar a los humanos era también una forma de alabar a Dios, ya que, después de todo, Él nos hizo así. El teólogo del siglo IV Nemesio de Emesa se parece mucho a Manetti cuando escribe sobre el ser humano:

> ¿Quién podría expresar las ventajas de este ser vivo? Cruza los mares, se adentra en la contemplación de los cielos, reconoce los movimientos de las estrellas [...] no piensa en las bestias salvajes ni en los monstruos marinos; controla todas las ciencias, oficios y

> procedimientos; conversa por escrito más allá del horizonte con aquellos con quienes desea hacerlo. [34]

Pero unos años más tarde, el influyente colega teólogo de Nemesio, Agustín de Hipona, formuló el concepto de pecado original, que afirma que todos nacemos fundamentalmente equivocados (gracias a Adán y Eva), y que incluso los bebés recién nacidos comienzan la vida bajo una condición defectuosa, por la cual sería mejor que pasaran sus vidas buscando la redención. [35]

El ataque más devastador a la autoestima humana fue escrito en la década de 1190 por el cardenal Lotario dei Segni, antes de convertirse en el papa Inocencio III: un tratado titulado *De miseria humanae conditionis* [Sobre la miseria del hombre]. [36] Este tratado fue el objetivo principal de la obra posterior de Manetti, quien trató de refutarlo punto por punto. El cardenal y futuro papa cuenta una historia sombría, describiendo la naturaleza básica y desagradable de la existencia humana desde la concepción. Nunca olvides, advierte, que comienzas como limo, barro y semillas inmundas, unidas en un momento de lujuria. Mientras eres un feto en el útero te alimentas de un fluido materno sangriento tan vil que puede matar la hierba, arruinar los viñedos y contagiar rabia a los perros. Entonces naces desnudo o, peor aún, envuelto por el amnios materno. Creces hasta adoptar la ridícula forma de un árbol al revés: tu cabello parece raíces enredadas; tu torso, un tronco, y tus piernas dos ramas. ¿Te enorgulleces de escalar montañas, navegar por el mar, cortar y pulir piedras para hacer gemas, construir con hierro o madera, tejer ropa con hilos o pensar profundamente en la vida? No deberías hacerlo: toda esta es una actividad inútil, que probablemente realizas por avaricia o vanidad. La vida real consiste en trabajo, ansiedad y sufrimiento hasta que mueres, tras lo cual tu alma puede acabar ardiendo en el infierno mientras tu cuerpo alimenta el hambre de los gusanos. «¡Oh indignidad vil de la condición humana, oh, indigna condición de la vileza humana!»

El propósito de este festival de terror es despertarnos con una bofetada para que comprendamos la necesidad de transformarnos. Debería alejarnos de lo que Agustín había llamado la Ciudad del Hombre y encaminarnos hacia la Ciudad de Dios. Lo que consideramos placeres y logros en este mundo son solo vanidades. «No busquéis satisfacción en la tierra, no esperéis nada de la humanidad —escribió mucho más tarde el místico y matemático Blaise Pascal—. [37] Solo en Dios está tu bien.» En conferencias entre 1901-1902, el filósofo William James analizó cómo funciona esta maniobra en dos pasos de la religión: primero nos hace sentir incómodos, como que «hay algo que no va bien en nosotros». Entonces la religión proporciona la solución: «La sensación de quedar liberados de aquello que no va bien mediante la conexión adecuada con los poderes superiores». [38]

Sin embargo, no ocurre solo en la religión. La política también puede hacerlo. En el siglo XX, los fascistas comenzaron diciendo que algo andaba muy mal en la sociedad actual, pero que podía solucionarse si toda la vida personal se subordinaba a los intereses del Estado nacional. Los regímenes comunistas también diagnosticaron errores en el sistema capitalista preexistente y propusieron solucionarlos con una revolución. La nueva sociedad podría necesitar, durante un tiempo, ser apuntalada por la fuerza, pero valdría la pena, puesto que conduciría a la población hacia la tierra ideológicamente prometida, un estado de gracia en el que no existirían más desigualdades ni sufrimientos. Ambos sistemas eran oficialmente no deístas, pero solo en el sentido de que reemplazaban a Dios con algo igualmente trascendente: el Estado nacionalista o la teoría marxista, más un culto a la personalidad centrado en el líder. Quitaron las libertades y los valores humanos ordinarios y ofrecieron a cambio la oportunidad de ser elevados a un nivel superior de significado o de libertad «verdadera». [39] Siempre que vemos líderes o ideologías que anulan la conciencia, la libertad y el razonamiento de seres humanos reales con la

promesa de algo superior, es señal de que el antihumanismo está en ascenso.

La oposición entre humanismo y antihumanismo nunca se ha mapeado con precisión en la oposición entre religión y duda: así como algunos ateos son antihumanistas, la mayoría de las religiones continúan teniendo elementos humanistas que nos llevan a un lugar muy diferente del del dilema «incorrección/salvación». A menudo se produce un acto de equilibrio. Incluso Inocencio III tenía, al parecer, la intención de escribir un tratado complementario sobre la excelencia humana, para acompañar el de la miseria, aunque, entre perseguir herejes y lanzar cruzadas (dos actividades en las que se mostró especialmente diestro), nunca llegó a hacerlo. Los seres humanos hemos bailado una larga danza con nosotros mismos: los pensamientos humanistas y antihumanistas han trabajado en oposición, pero al hacerlo también se han renovado y energizado mutuamente.

A menudo ambos coexisten en la misma persona. Yo, para ser sincera, tengo algo de ambos. Cuando las cosas tienen mala pinta en el mundo humano, con esa sensación de que la guerra, la tiranía, la intolerancia, la codicia y la depredación ambiental campan sin control, mi antihumanista interior susurra insultos acerca de la maldad humana. Pierdo la esperanza. En otras ocasiones, sin embargo, oigo (por ejemplo) hablar de equipos de científicos que han colaborado y han diseñado y lanzado un nuevo tipo de telescopio espacial, tan potente que puede mostrarnos partes remotas del universo tal como eran hace 13.500 millones de años, relativamente poco después del *big bang*, y pienso: ¡qué animales extraordinarios somos para poder hacer eso! O me quedo mirando las vidrieras de color azul celeste de la catedral de Chartres, en Francia, realizadas en los siglos XII y XIII por artesanos desaparecidos hace mucho tiempo: ¡qué experiencia, qué devoción! O simplemente soy testigo de uno de los pequeños o grandes

actos de bondad o heroísmo que las personas realizan todos los días entre sí. Entonces me convierto en una optimista y una humanista total.

Tener este equilibrio en nuestra psique no es malo. El antihumanismo es útil al recordarnos que no debemos ser vanidosos ni complacientes; ofrece un tonificante realismo acerca de lo que tenemos de débil y nefasto. Nos recuerda que no debemos ser ingenuos, y nos prepara para la probabilidad de que, en cualquier momento, nosotros y nuestros semejantes hagamos algo estúpido o malvado. Obliga al humanismo a seguir trabajando para justificarse.

Mientras tanto, el humanismo nos advierte contra el abandono de las tareas de nuestro mundo actual en favor de paraísos ilusorios, sean en esta Tierra o en otro lugar. Ayuda a contrarrestar las embriagadoras promesas de los extremistas y protege de la desesperación que puede derivar de obsesionarnos demasiado con nuestros defectos. En lugar de un derrotismo que culpa de todos los problemas a Dios, a nuestra propia biología o a la inevitabilidad histórica, nos recuerda nuestra responsabilidad humana por lo que hacemos con nuestras vidas y nos insta a mantener nuestra atención en los retos terrenales y en nuestro bienestar compartido.

Así que es bueno mantener el equilibrio... aunque sobre todo soy una humanista, y creo que el humanismo ondea la mejor bandera.

Digo esto con cautela, ya que, en cualquier caso, los humanistas, por naturaleza, rara vez ondean banderas. Pero si bordaron palabras en una pancarta, esas palabras podrían denotar tres principios en especial: librepensamiento, investigación y esperanza. Estos principios adoptan diferentes formas, dependiendo de qué tipo de humanista sea cada uno («investigar» significará una cosa para un estudioso de las humanidades y otra para un defensor de la ética no religiosa), pero aparecen una y otra vez en las muchas historias humanistas que encontraremos en las próximas páginas.

Librepensamiento, porque los humanistas, encuadrados en muchos tipos diferentes, prefieren guiar sus vidas por su propia conciencia moral, o por la evidencia, o por sus responsabilidades sociales o políticas hacia los demás, en lugar de por dogmas justificados únicamente por referencia a la autoridad.

Investigación, porque los humanistas creen en el estudio y la educación, y tratan de practicar el razonamiento crítico, que aplican a los textos sagrados y a cualquier otra fuente que se considere incuestionable.

Y esperanza, porque los humanistas creen que, a pesar de los fallos, es humanamente posible que logremos cosas valiosas durante nuestra breve existencia en la Tierra, ya sea en la literatura, el arte o la investigación histórica, o en el fomento del conocimiento científico, o en la mejora del bienestar de nosotros mismos y de otros seres vivos.

En el tiempo que he trabajado en este libro, se han dado en el mundo siniestros movimientos. Los líderes nacionalistas y populistas parecen estar en auge; los tambores de guerra están sonando, y resulta difícil no caer en la desesperación por nuestro futuro humano y planetario. Sigo convencida de que estas cosas no deben hacernos renunciar al librepensamiento, la investigación o la esperanza. Al contrario: creo que los necesitamos más que nunca. Esta creencia impulsa cuanto leerás aquí.

Y ahora, por si acaso creemos que nosotros lo pasamos mal, volvamos a la Europa meridional del siglo XIV. Sumergidos en el desorden, la enfermedad, el sufrimiento y la pérdida, unos pocos entusiastas recogieron los fragmentos de un pasado más lejano y los utilizaron para planificar un nuevo comienzo. Al hacerlo, también hicieron algo nuevo de sí mismos: se convirtieron en los primeros de los grandes humanistas literarios.

1

El país de los vivos

El siglo XIV

Petrarca y sus libros — Giovanni Boccaccio, narrador y erudito — A ambos les suena todo a griego — Leoncio Pilato, traductor asalvajado — La peste — Pérdidas y consuelos — Elocuencia — Remedios para la fortuna — Una visión de luz

Si pudieras elegir, probablemente no querrías haber nacido en la península italiana a principios del siglo XIV. La vida era frágil, con hostilidades constantes entre ciudades y facciones políticas. Cuando un largo conflicto entre los conocidos como güelfos y gibelinos finalizó, los triunfadores (güelfos) se dividieron en las facciones «blanca» y «negra», y comenzaron a luchar entre sí. Roma, el centro histórico de la cristiandad, fue abandonada por un papa asediado, Clemente V, quien huyó de sus enemigos y trasladó la corte a Aviñón, una pequeña ciudad mal preparada, más allá de los Alpes, con un clima terrible. El papado permanecería allí durante décadas, dejando una caótica Roma literalmente vegetando entre sus ruinas cubiertas de maleza. La Toscana fue azotada por el mal tiempo y la hambruna, y aún estaban por venir aflicciones peores.

Sin embargo, de alguna manera, esta angustiante parte del mundo produjo una oleada de energía literaria. A lo largo del siglo XIV aparecieron nuevas generaciones de escritores, imbuidos de un espíritu de recuperación

y renacimiento. Esperaban retroceder en el tiempo, más allá de los problemas actuales e incluso más allá de la fundación del cristianismo mismo, para estrechar la mano de los escritores del mundo romano, cuyas obras habían caído en diversos grados de olvido. Estos nuevos escritores buscaron un antiguo modelo de buena vida, basado en la amistad, la sabiduría, la virtud y el cultivo del poder y la elocuencia en el lenguaje. A partir de estos elementos, crearon su propia literatura en toda una gama de géneros. Su arma, para todo esto, fueron los *studia humanitatis*: los estudios humanísticos.

Los signos de un renovado interés en los estudios humanísticos ya habían aparecido en décadas anteriores, especialmente con el visionario Dante Alighieri, promotor de la lengua toscana y maestro del arte de vengarse literariamente de sus enemigos inventando un vívido infierno en el que colocarlos. Sin embargo, el verdadero comienzo del nuevo comienzo llegó con la generación posterior, con dos escritores que, como él, procedían de la Toscana: Francesco Petrarca y Giovanni Boccaccio. Ellos inventaron, en términos generales, el estilo de vida que sería, durante los dos siglos siguientes, el humanista, aunque ellos mismos no utilizaran esta etiqueta. Solo más tarde la gente empezó a utilizar regularmente la palabra *umanisti*; pero Petrarca y Boccaccio trazaron el perfil, por lo que parece razonable llamarlos por ese nombre.

Para llegar hasta allí, ambos comenzaron dando un paso similar: rebelarse contra los oficios que sus padres habían elegido para ellos. En el caso de Petrarca era el derecho; en el de Boccaccio, una elección entre el comercio o la Iglesia. Ambos escogieron, por separado, un nuevo camino: la vida literaria. Una contracultura juvenil puede tomar muchas formas: en el siglo XIV, podía significar leer mucho a Cicerón y empezar una colección de libros.

El de más edad era Petrarca. [1] Nació en 1304 en Arezzo. Debería haber nacido en Florencia, pero sus padres eran de la facción blanca cuando los

güelfos negros tomaron el control de la ciudad. Tuvieron que huir, entre un grupo de refugiados que también incluía a Dante, otro güelfo blanco. Ni los padres de Petrarca ni Dante regresarían jamás.

Así pues, Petrarca nació ya en el exilio. Sus primeros años transcurrieron alternando fases de huida y otras de refugio temporal, con pausas de meses o años antes de que la familia se trasladara a otro lugar. Vivió aventuras. En su infancia, pudo haberse ahogado durante uno de sus viajes: un sirviente que lo llevaba a caballo a través de un río resbaló y casi lo dejó caer. Posteriormente toda la familia estuvo a punto de naufragar en aguas peligrosas cerca de Marsella. Sobrevivieron y llegaron a Aviñón, donde su padre encontró trabajo en la corte papal. Se instalaron cerca, y Petrarca creció en esa ciudad y sus alrededores, que aborrecía, aunque cuando llegó a la adolescencia y a los veintitantos, a veces disfrutaba de su vida nocturna. Años más tarde, escribió a su hermano menor recordando cómo se ponían ropa elegante y perfumada y se peinaban con estilo antes de salir a divertirse.

El padre de Petrarca era notario de profesión, por lo que era natural que su hijo estudiase para una carrera similar, relacionada con el derecho. Pero Petrarca odiaba la educación jurídica. Mientras (supuestamente) estudiaba mucho en Montpellier y luego en Bolonia, en realidad dedicaba gran parte de su energía a coleccionar libros. Esto era mucho antes de la tecnología de la imprenta; la única manera de conseguir material de lectura era encontrar manuscritos que comprar, mendigar, pedir prestado o transcribir, todo lo cual hacía con entusiasmo.

Se produjo un contratiempo cuando su padre arrojó su primera y modesta colección al fuego, es de suponer que con la esperanza de ayudar al joven a concentrarse en el derecho. [2] Sin embargo, en el último momento se apiadó y salvó dos libros de las llamas. Eran uno de Cicerón, sobre retórica, que podría serle útil para una carrera legal, y un volumen de poesía de Virgilio, que a Petrarca se le permitió conservar para su recreación.

Ambos autores siguieron siendo siempre estrellas en el cielo del joven. Continuarían siendo venerados por los humanistas posteriores: Virgilio por su belleza poética y su reinvención de la leyenda clásica; Cicerón por sus pensamientos sobre la moral y la política, y su elegante prosa en latín.



Por el momento, Petrarca mantuvo la cabeza gacha, tanto en el sentido de estudiar como en el de la discreción, pero cuando su padre murió (él tenía entonces veintidós años) abandonó Derecho y regresó a Aviñón para iniciar un modo de vida totalmente diferente: el literario. Comenzó un

patrón que seguiría durante toda su carrera: trabajar en el entorno de una serie de poderosos mecenas, a cambio de seguridad financiera y, a menudo, una bonita casa (o dos) donde vivir. Los mecenas podían ser nobles, príncipes regionales o funcionarios de la Iglesia; para prepararse para esto último adoptó votos eclesiásticos menores. Su trabajo exigía servicios diplomáticos y labores secretariales, pero —más importante aún— implicaba producir toda una serie de composiciones agradables, halagadoras, estimulantes y reconfortantes. La tarea principal era hacer lo que Petrarca, en cualquier caso, amaba: leer y escribir.

Y vaya si escribió. Produjo tratados, diálogos y narraciones personales, biografías, celebraciones triunfales, poemas en latín, consoladoras reflexiones y ardientes invectivas. Por placer, y para complacer a los demás, escribió hermosos poemas de amor en lengua vernácula, desarrollando y perfeccionando su propia versión de la forma del soneto (que todavía hoy se llama petrarquista). Muchos de estos versos nacieron en honor a una mujer idealizada a la que llamó Laura, a quien aseguró haber visto por primera vez en una iglesia de Aviñón el 6 de abril de 1327, fecha que anotó en las preciosas páginas de un manuscrito de Virgilio.[3] Su delirante agonía por lo inalcanzable y huidiza de ella inspiraría a generaciones de poetas posteriores.

Entre sus obligaciones para con los mecenas en distintas ciudades, a menudo se veía recompensado por su trabajo con la oportunidad de vivir en bellas casas de campo. Estos interludios le proporcionaban aún más inspiración, puesto que pasaba períodos de ocio creativo vagando por bosques y caminos junto al río, socializando con amigos o simplemente conviviendo con sus amados libros. Durante su treintena tuvo una casa en el pueblo de Vaucluse, junto a la cristalina agua del arroyo de la Sorgue, no lejos de Aviñón. Otros retiros posteriores incluyeron una casa en las colinas Euganeas, cerca de Padua; y antes de eso, una casa en Garegnano, cerca de Milán, junto a otro río, donde podía escuchar «pájaros multicolores cantar

en sus ramas de varios modos», y hacer experimentos botánicos plantando diferentes variedades de arbustos de laurel en el jardín. [4]

Plantar laureles fue una elección cargada de simbolismo, y probablemente también lo fue el seudónimo de Laura para su gran amor. En el mundo antiguo, los poetas recibían coronas de hojas de laurel para celebrar sus logros. La costumbre había sido resucitada por un poeta paduano, Albertino Mussato, que se la había otorgado a sí mismo. [5] Petrarca la recibió de forma más oficial en una ceremonia festejada en Roma en 1341, tras ser examinado verbalmente sobre su largo poema *África* (sobre el general romano Escipión el Africano) y pronunciar un discurso oficial en elogio de la poesía. Halagado y satisfecho consigo mismo, Petrarca era intensamente consciente del significado del precedente clásico tras esta costumbre. Hay que decir que Petrarca nunca fue ajeno a la vanidad, y que a veces caía en lo pomposo. Siempre dijo despreciar su propia fama y sentirse exhausto por los muchos admiradores que acudían a su puerta (o puertas). Pero en realidad era evidente que le encantaba. Se puso conscientemente a la altura de su papel, y era una altura considerable, tanto literal como metafóricamente. Una descripción posterior de Giannozzo Manetti, basada en los informes de los que lo conocieron, retrata a Petrarca como un hombre alto y con un aire de «majestad» a su alrededor. [6]

A pesar de estos aires de altivez, estaba psicológicamente marcado por sus inseguros comienzos. Junto a los momentos de satisfacción tenía episodios de depresión o acedía, una incapacidad para sentir nada en absoluto, siquiera infelicidad. A veces todo le parecía incognoscible e incierto: a los cincuenta años, se describiría a sí mismo en una carta como «no concediéndome nada, no afirmando nada, dudando de todo salvo de lo que considero un sacrilegio dudar». [7]

En otras ocasiones, se le veía más seguro de sí mismo, y esto se debía en gran parte a que encontraba un sentido de existencia en su vocación como hombre de letras. Aunque la Iglesia había empleado secretarios, que

necesitaban tener conocimientos literarios, durante mucho tiempo nadie se había dedicado tanto al papel de hombre de letras como Petrarca. Parece que siempre fue consciente de los más altos ejemplos del pasado clásico que tenía detrás: lejanos, pero aún más poderosos por su magnífica lejanía. En su mente, implicaban obligaciones morales.

Cuando no pensaba en el pasado, imbricaba su vida y sus escritos profundamente en las vidas de sus contemporáneos. Desarrolló un vasto círculo de amigos interesantes: hombres educados, también con inclinaciones literarias, a veces ricos y poderosos. Hacía circular sus obras entre ellos, por lo que sus escritos eran leídos por otras personas además de los mecenas a los que estaban dedicados. Este círculo también se convirtió en una útil red de compañeros buscadores de libros. Cada vez que sus amigos viajaban a algún lugar, Petrarca les hacía listas de la compra. Al enviar una de estas listas a Giovanni dell'Incisa, el prior de San Marcos en Florencia, Petrarca le pidió que la mostrara a todos los que conocía en la Toscana: «Que abran los armarios y cofres de su gente de Iglesia y de otros hombres de letras, por si surgiera algo que aliviara o irritara mi sed». [8] Los manuscritos, laboriosamente copiados o precariamente prestados, recorrían la península italiana por peligrosas carreteras llenas de ladrones; si se prestaban, debían hallar el camino de vuelta. Petrarca mismo estaba a menudo en movimiento, por sus obligaciones laborales y sus visitas sociales, y allá donde iba, se detenía si veía un monasterio a lo lejos: «¿Quién sabe si aquí hay algo que deseo?». [9] Entraba y pedía hurgar. Si encontraba un texto de valor, a veces se quedaba durante días o semanas para hacer su propia copia.

Imagina cómo era copiar a mano cada palabra de cada libro que uno añadía a su colección. Incluso Petrarca lo consideraba agotador. En una carta describe cómo transcribió un largo texto de Cicerón que un amigo le había prestado, y lo hizo lentamente, para poder también memorizarlo a medida que avanzaba. [10] La mano se le puso rígida y le dolía. Pero justo

cuando pensaba que no podría continuar, llegó a un pasaje en el que Cicerón mismo mencionaba que había copiado los discursos de alguien. Petrarca se sintió avergonzado: «Me ruboricé como un soldado reprendido por un respetado comandante». Si Cicerón podía hacerlo, él también.

En otras ocasiones, Petrarca encontraba más consuelo que agotamiento en el acto de escribir. Era casi una adicción. «Excepto cuando escribo, siempre estoy atormentado y apático», admitió.[11] Un amigo que lo vio trabajar demasiado en un poema épico intentó llevar a cabo lo que podríamos calificar de «intervención»: le pidió a Petrarca, inocentemente, la llave de su gabinete. Una vez que la tuvo, agarró sus libros y materiales de escritura, los arrojó dentro, giró la llave y se fue. Al día siguiente, Petrarca tuvo dolor de cabeza de la mañana a la noche, y un día después comenzó a tener fiebre. El amigo tuvo que devolverle la llave.

A menudo, Petrarca hacía más que copiar mecánicamente. Además de memorizar lo que leía, aplicaba su creciente erudición a cada nuevo descubrimiento. Fue pionero en el arte de la edición sensible, al utilizar nuevos hallazgos de manuscritos para construir versiones más completas de textos antiguos que antes solo existían en modo fragmentario, haciendo todo lo posible para encajarlos correctamente. En este campo, su producción más importante fue una edición de Livio, un historiador de Roma cuya enorme obra solo sobrevivió en fragmentos (todavía está incompleta, pero tenemos más de ella ahora que en tiempos de Petrarca).[12] Tras hallar varias secciones nuevas en diferentes manuscritos, las reunió en un volumen junto con sus copias de otras partes existentes. El libro resultante pertenecería a un gran erudito del siglo siguiente, Lorenzo Valla, a quien conoceremos a fondo más adelante; Valla agregó notas propias, mejorándolo aún más. Esto era exactamente lo que a las generaciones de humanistas les seguiría encantando hacer: ampliar el conocimiento, empleando la evidencia para hacer que los textos fueran más ricos y precisos. Fue Petrarca quien inició el camino.

Los escritores que investigaba a menudo le proporcionaban ánimos para ese trabajo, e incluso inspiración directa para su propia escritura. Un descubrimiento particularmente energizante fue uno de sus primeros: el del discurso *Pro Archia* de Cicerón. [13] Pronunciado en Roma en el año 62 a. C., era una defensa del poeta Arquias, a quien como inmigrante se le iba a negar la ciudadanía de la ciudad por un tecnicismo. El argumento de Cicerón era que los «estudios humanos y literarios» promovidos por Arquias contribuían con tanto placer y beneficio moral a la sociedad romana que, tecnicismo o no, debería concedérsele la ciudadanía. Petrarca encontró el texto completo en un monasterio de Lieja, mientras viajaba por la zona con amigos. Todos tuvieron que esperar varios días mientras él hacía una copia para su propia colección. [14] Era el texto perfecto para alguien que se estaba embarcando en una vida de literatura: significaba que Cicerón aprobaba esa vida.

Otra obra de Cicerón le proporcionó algo más: un proyecto específico a emular. Doce años después del descubrimiento de Lieja, Petrarca estaba husmeando en la biblioteca de la catedral de Verona cuando encontró tres copias manuscritas de las cartas de Cicerón, incluidas las escritas a Ático, su amigo de toda la vida. Las cartas fascinaron a Petrarca: mostraban un lado más personal del filósofo romano, como escritor informal y como amigo que reflexionaba sobre los dilemas y emociones humanas y respondía a los acontecimientos políticos a medida que surgían. [15] Petrarca quedó intrigado por la idea general de una colección así: elegir y ordenar cartas para obtener una obra literaria coherente.

Petrarca también fue un prolífico escritor epistolar, y también empleó sus cartas como un modo de escribir sobre casi cualquier cosa que le interesara. Respondió a los pensamientos y preguntas de sus amigos, buscó respuestas o ejemplos en su acervo de conocimientos, discutió planes de investigación y ofreció asesoramiento personalizado. Al encontrar las cartas de Cicerón en un momento en que acababa de cumplir cuarenta años y estaba listo para

un balance de la mediana edad, se dio cuenta de que él podía hacer lo mismo. Podía recuperar y revisar sus propias cartas, copiarlas, pulirlas, ponerlas en un orden satisfactorio y hacerlas circular entre cualquiera que quisiera leerlas, lo que a su vez atraería más corresponsales y nuevos amigos con quienes poder escribirse aún más cartas.

Tardó cuatro años, pero finalmente se puso a trabajar y produjo una primera y larga colección conocida como las *Familiares*. A esta le seguiría otra: las *Seniles*, o *Cartas de la vejez*. Juntas, constituyen su obra más amplia y, francamente, más agradable, llena de expresiones de calidez, tristeza, preocupación o ira, junto con el ocasional «postureo» o con sentimientos de indignación, así como destellos de todo su mundo. Algunas de las cartas cuentan historias largas, como una que describe una gran caminata con su hermano por el Mont Ventoux, cerca de Aviñón, llevando una copia de las *Confesiones* de Agustín en el bolsillo para poder leer una cita adecuada en la cima. (El destinatario de esta carta era el amigo que le había regalado el libro de Agustín; era la forma que tenía Petrarca de darle las gracias.) [16] En conjunto, estas colecciones epistolares son a la vez un tributo a Cicerón y una creación muy personal, llena de vida y espontaneidad.

O debería decir, más bien, espontaneidad aparente. Están intensamente editadas y pulidas; a día de hoy nadie sabe con certeza si realmente subió al Mont Ventoux o simplemente compuso una hermosa fantasía al respecto. Las cartas son construcciones literarias, y la literatura también es a menudo su tema. [17] Petrarca pide manuscritos y transmite noticias de los descubrimientos de otras personas; hace gala de su erudición con referencias clásicas y bromas intelectuales. Al escribir para agradecer a un amigo su hospitalidad, añade detalles sobre las muchas otras personas de la historia de la literatura que han sido acogidas en casas de amigos. Al contar su propia historia de cómo estuvo a punto de perderse en el río cuando era un niño, alude a una historia de la *Eneida* de Virgilio, en la que el mítico rey

Metabo tuvo que cruzar un río con su hija pequeña, Camila, en su viaje al exilio; el monarca logró llevarla a la otra orilla gracias al poco probable método de atarla a una lanza y arrojarla al otro lado.

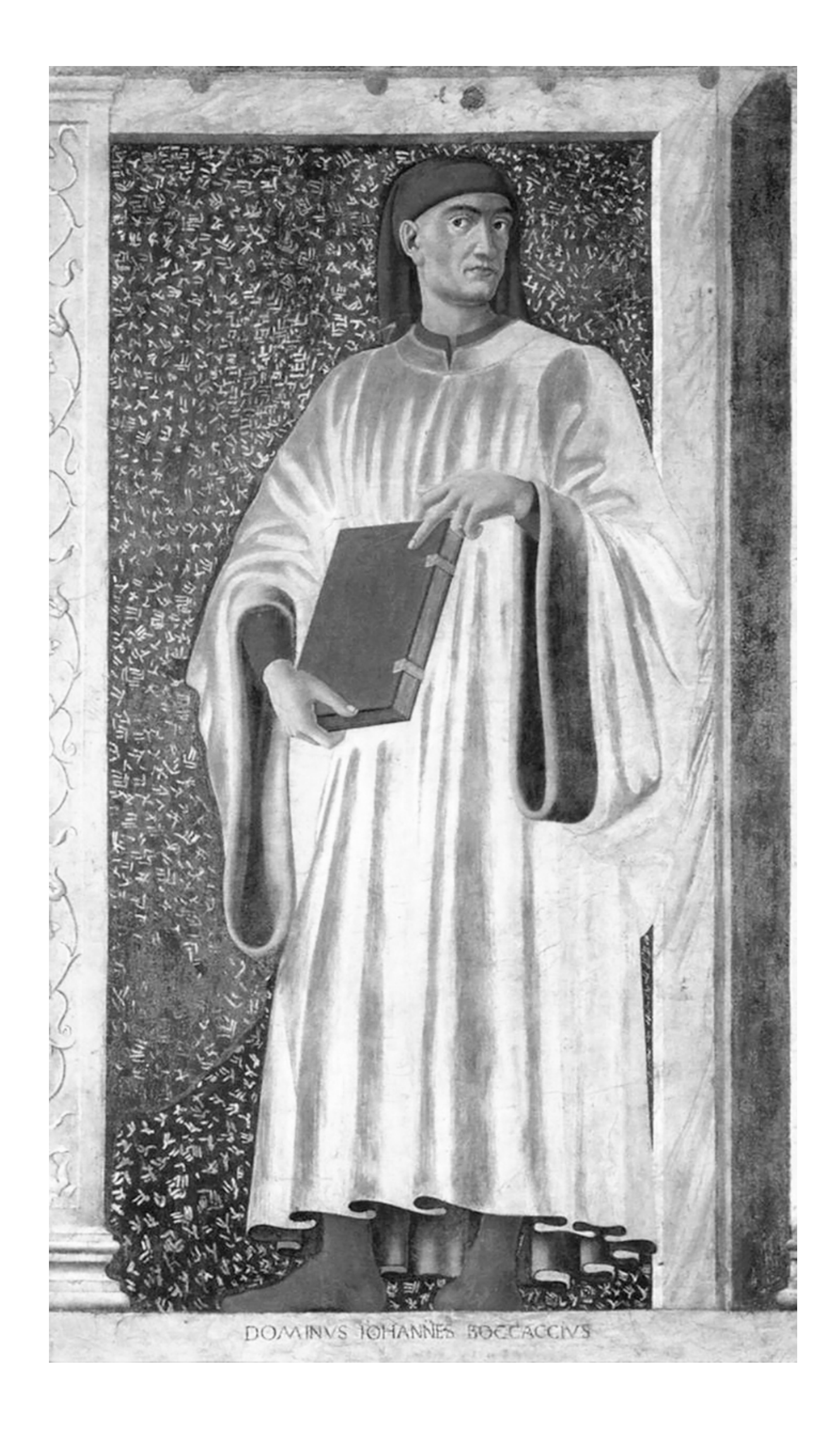
Dirige algunas de las cartas a los autores clásicos que admiraba, como si también ellos formaran parte de su círculo de amigos. Terminaba estas misivas, en lugar de con su habitual frase de despedida, con las palabras «Desde la tierra de los vivos». Y ahora, mientras leemos las cartas, somos nosotros los que estamos (temporalmente) en la tierra de los vivos, mientras Petrarca nos habla desde el otro lado. En realidad, nos dirige una de sus epístolas: la última de la colección final está escrita «A la posteridad»: «Tal vez hayas oído algo sobre mí, aunque también esto es dudoso», comienza, tímido. [18]

Para Petrarca, los libros son seres sociables: «Hablan con nosotros, nos aconsejan y nos reúnen con cierta intimidad viva y penetrante». [19] Los antiguos son tan buenos compañeros como las personas que se consideran vivas porque, como él escribe, todavía ve su aliento en el aire helado. Los más grandes autores son huéspedes en su casa; bromea con ellos. Una vez, tras lastimarse el talón al tropezar con un volumen de Cicerón que había dejado en el suelo, pregunta: «¿Qué es esto, mi Cicerón? ¿Por qué me golpeas?». ¿Acaso le ofende que lo ponga en el suelo? En otra carta a Cicerón, Petrarca se atreve a criticar algunas de las elecciones que el romano realizó en vida: «¿Por qué elegiste involucrarte en tantas disputas y feudos completamente inútiles? [...] Me llenan de vergüenza y angustia tus defectos». Estas no son cartas de adulación, sino compromisos reflexivos con seres humanos falibles que han luchado con los problemas de la vida. Han cometido errores comunes, como cualquier humano, pero también proceden de una época que a Petrarca le parecía más sabia y culta que el mundo que veía a su alrededor.

Más allá de las bromas e intimidades, una vena de melancolía atraviesa estas cartas al pasado. Los destinatarios habían muerto, al igual que su

época. ¿Volverían a existir tiempos tan notables, o personas tan eminentes? Eso era lo que Petrarca y su círculo anhelaban saber, y lo que querían ayudar a hacer posible.

De la multitud de amigos con los que Petrarca habló de libros en sus cartas, destaca Giovanni Boccaccio. También él había llegado a la vida literaria gracias a una rebelión temprana. Nacido en 1313, nueve años después de Petrarca, no conoció, como este, el exilio: viviría la mayor parte de su vida bastante cómodamente en Florencia y en su casa familiar cercana, en Certaldo.[20] Su camino, no obstante, tampoco fue fácil. Su madre podría haber muerto muy pronto: no sabemos nada de ella; no jugó ningún papel en su crianza, y él creció con una madrastra.



Su padre, conocido como Boccaccino di Chellino (el primer nombre, bastante confuso para nosotros, significa «pequeño Boccaccio»), era un comerciante ansioso por ver a su hijo seguirle en el ramo. Lo envió con un

empresario para que aprendiera aritmética durante seis años, pero no tuvo éxito. Cuando su padre barajó la posibilidad de formarlo para la Iglesia —«una buena manera de hacerse rico», comentó Boccaccio más tarde—, resultó que tampoco tenía gusto o aptitud para ello.[21]

En lo que sí destacaba era en la escritura, y especialmente en la poesía, con la que había experimentado desde los seis años.[22] Y así, como Petrarca, Boccaccio pasó por una transición ritual. Rechazó lo que su padre quería que hiciera y se dedicó en cambio a los estudios literarios y humanísticos. También como Petrarca, escribiría un relato de este giro hacia las humanidades y lo convertiría en una leyenda personal.

En otros aspectos, eran diferentes. Boccaccio sufría tantas ansiedades y complejos como Petrarca, pero eran ansiedades y complejos distintos. Por un lado, a menudo se mostraba a la defensiva y era quisquilloso, como si se sintiera en constante desventaja en relación con los demás. Por otro lado, era más generoso con sus elogios que Petrarca. Boccaccio nunca dudó en proclamar su admiración por autores antiguos y modernos. Dijo cosas maravillosas del propio Petrarca, así como de Dante, que había muerto en 1321. En realidad, se convirtió en el primer estudioso serio de Dante, dando una serie de conferencias sobre él y escribiendo introducciones y hasta una biografía.[23] Llamó a Petrarca su «venerado profesor, padre y maestro», y dijo que era tan ilustre que debía ser contado más como un antiguo que como un moderno.[24] A Petrarca debió encantarle eso. Su nombre era conocido en toda Europa, continuó Boccaccio, incluso en «ese rincón más remoto del mundo, Inglaterra».

Sin embargo, cuando se trataba de valorar su propio trabajo, Boccaccio se quejaba de que debería haber sido más competitivo: podría haber alcanzado mayor fama como autor si lo hubieran alentado al principio.[25] Es difícil saber de qué se quejaba, ya que obtuvo elogios por su trabajo en una amplia gama de géneros: ficción, poesía, diálogos literarios, colecciones de mitos y cuentos y obras de erudición de todo tipo.



La obra por la que más se le recuerda es el *Decamerón*, un conjunto de cien cuentos escritos en lengua vernácula toscana. Diez narradores, durante diez días, cuentan diez historias cada uno, dándole a Boccaccio la oportunidad de mostrar su versátil dominio del estilo y la invención. Algunas piezas son historias de amor y virtud, de tono moralista, sazonadas con una visión privilegiada de la psicología humana. Otras son un derroche de lujuria y su merecida (y cómica) consecuencia. Embaucadores despluman a desventurados simplones; astutas esposas ponen los cuernos a sus maridos de ingeniosas maneras. Algunas historias se burlan del clero por su pereza o corrupción. En uno de los cuentos, una abadesa es

informada en mitad de la noche de que una de sus monjas está en la cama con un amante, por lo que se levanta para investigar y accidentalmente se cubre la cabeza no con su velo, sino con los calzones del sacerdote con quien ella misma estaba en la cama en ese momento.[26] En medio de tanta diversión anticlerical, otras historias arriesgan una crítica más seria a la autoridad del cristianismo: en una, un gran señor convoca por turno a sus tres hijos y les entrega un anillo, haciéndole creer así a cada uno que lo ha elegido como heredero. En realidad, ha hecho dos copias idénticas del anillo original, por lo que nadie puede decir cuál es el real.[27] Es una buena parábola para las afirmaciones contrapuestas de judíos, cristianos y musulmanes, todos ellos convencidos de ser la única religión verdadera, cuando en realidad el asunto es indecidible.

Igualmente amplia y arriesgada es su *Genealogía de los dioses de los paganos*, una recopilación de mitos clásicos. Exhaustiva, erudita y algo caótica, la compuso hablando con expertos y escudriñando libros, todo ello en una época en la que el estudio de la mitología o la historia no había adquirido ningún rigor metodológico. Irradia el amor de Boccaccio por todo lo antiguo, pero en las secciones finales también incluye sus pensamientos sobre la literatura moderna, con el relato de su propio viaje hacia la vida literaria.

Mientras escribía esta y otras obras de diferentes géneros, Boccaccio mantuvo una carrera en la vida pública florentina.[28] En varias ocasiones ocupó puestos como tesorero de la ciudad, recaudador de impuestos y embajador, así como en juntas cívicas y en el departamento de supervisión de obras públicas. Estaba más arraigado en su comunidad que Petrarca, que era el tipo de persona que se sentía como en casa en cualquier lugar, o, por ende, en ninguno.

Fue una de estas tareas cívicas la que finalmente llevó a Boccaccio a conocer a Petrarca en persona, tras años admirándolo desde la distancia. Boccaccio trabajaba en una campaña de Florencia para intentar persuadir a

descendientes de las antiguas familias exiliadas a regresar y convertirse de nuevo en orgullosos florentinos.[29] En 1350, cuando Petrarca pasaba por la zona, Boccaccio aprovechó la oportunidad para invitarlo a la ciudad y lo alojó en su propia casa, sin duda ejerciendo todo el encanto y la generosidad de que disponía. Hizo que la ciudad ofreciera a Petrarca una cátedra universitaria, un honor considerable. No funcionó. Petrarca nunca se mudó a Florencia, sino que continuó moviéndose por otros lugares, como Milán, Padua y Venecia. Boccaccio se llevó una decepción, ya que se había esforzado mucho. Pero superaron este difícil comienzo y se convirtieron en buenos amigos. A veces Boccaccio visitaba a Petrarca en una de sus diversas casas. Más a menudo, mantenían su relación a través de cartas, llenas de conversaciones sobre libros, por supuesto, pero también con expresiones de afecto y una cierta cantidad de cariñosas críticas por ambas partes.

Aunque la diferencia de edad no era grande, Boccaccio admiraba a Petrarca como a una figura paterna, y Petrarca le correspondía gustoso, considerándolo un hijo.[30] Parecía hallarlo más agradable que su auténtico hijo, también llamado Giovanni. Al ser técnicamente eclesiástico, Petrarca no podía casarse, pero había sido padre de dos hijos, un niño y una niña. Su hija Francesca y su familia se ocuparon de él en la vejez, pero Giovanni parecía no saber ganarse el favor de su padre. A los dieciocho años pasó algún tiempo vagando por la casa paterna, al parecer aquejado de una acedía similar a la de su padre, pero sin la tendencia de este a buscar consuelo en los libros. Petrarca lo halló exasperante y, finalmente, en una carta dura y terrible, le ordenó que se marchara.

Giovanni Boccaccio, en cambio, mostraba un ilimitado interés por las cosas correctas: la pasión por el lenguaje, la alegría de escribir, la dedicación a encontrar y revivir la literatura antigua... todos los elementos que conformaban al erudito en humanidades del (muy temprano) mundo moderno. Boccaccio amaba los manuscritos y escudriñaba monasterios, al

igual que Petrarca. También él había hecho buenos descubrimientos, entre ellos más obras de Cicerón en el gran monasterio benedictino de Montecassino. [31] Boccaccio no temía al duro trabajo de copiar.

En un extraño episodio, no obstante, estuvo a punto de abandonarlo todo. [32] Un monje, Pietro Petroni de Siena, le advirtió en 1362 que moriría inminentemente si no se deshacía de todos los libros no cristianos de su biblioteca y si no dejaba de escribirlos él mismo. Esto, dijo Pietro, se le había revelado en una visión. Alarmado, Boccaccio pidió consejo a Petrarca, quien le disuadió. También añadió que, si realmente quería vaciar sus baúles de libros, podría enviarle una lista: él estaría encantado de adquirirlos.

De un modo menos egoísta, ofreció a Boccaccio excelentes argumentos para no hacerlo. [33] Si una persona ama la literatura y es buena en ella, escribió Petrarca, ¿cómo podría considerarse moralmente correcto abandonarla? La ignorancia no es el camino de la virtud. Petrarca era bastante devoto, pero no tenía tiempo para la idea de que una vida cristiana debe ser una vida de contemplación mundana, en la que solo se lee obras sagradas o ninguna obra en absoluto. Estaba del lado del conocimiento, del saber, de la sana abundancia de palabras y de ideas. Afortunadamente (o desafortunadamente, desde el punto de vista de la colección de libros de Petrarca), Boccaccio no tardó en volver en sí, y conservó sus obras. En su *Genealogía* no dudó en afirmar que nada debía considerarse «impropio» para un cristiano en el estudio, siquiera de los dioses o historias del mundo antiguo. [34] Al fin y al cabo, el cristianismo ya había vencido claramente a los dioses antiguos, así que no había nada que temer. Petrarca también escribió que las enseñanzas no cristianas —siempre que no contradijeran el Evangelio— añadían «una medida considerable al disfrute de la mente y al cultivo de la vida». [35]

La pasión por la literatura era tan fuerte en ambos intelectuales que incluso atesoraban textos que no sabían leer. [36] Su latín era perfecto, pero,

como la mayoría de los europeos occidentales de la época, sabían poco o nada de griego antiguo. Algunos eruditos medievales lo habían aprendido, pero la mayoría no, y cuando los copistas monásticos encontraban palabras griegas en un texto latino, solían escribir: *Graecum est, non legitur*: «Es griego y no se puede leer». La frase adquirió vida propia en la lengua inglesa como *it's all Greek to me* («me suena todo a griego») a través del *Julio César* de Shakespeare, donde Casca informa de que ha oído a Cicerón decir algo en griego, pero no tiene ni idea de lo que era. [37] En el siglo XIV solo era posible encontrar hablantes de griego en Constantinopla, en la Grecia moderna y en partes del sur de Italia, donde había una comunidad de hablantes nativos. En el resto del mundo, grandes franjas de filosofía, ciencia, cosmología y literatura seguían siendo inaccesibles.

Entre los autores inalcanzables para Petrarca y Boccaccio figuraba Homero, ya que aún no existían traducciones al latín o a lenguas vernáculas. Pero Petrarca poseía un ejemplar de la *Ilíada* que le había regalado un amigo griego en Constantinopla. En su carta de agradecimiento, Petrarca expresa su deseo de que su amigo venga a Italia para enseñarle la lengua; de lo contrario, escribe, Homero permanecerá mudo para él, o «más bien, yo soy sordo para él. Aun así, me complace su mera presencia y con muchos suspiros lo abrazo, diciendo: "¡Oh, gran hombre, con cuánto gusto te escucharía!"». [38] Puede parecer una forma de decir «gracias por un regalo inútil», pero creo que podemos suponer que el deseo de Petrarca de desentrañar la literatura griega era real.

También Boccaccio tenía libros griegos, y se le ocurrió un modo de abordar el problema. Volvió a cortejar a las autoridades de Florencia, como había hecho infructuosamente cuando intentó conseguir un empleo para Petrarca, y los convenció de que crearan la primera cátedra de griego de Europa occidental en 1360. [39] También reclutó a un calabrés que hablaba griego para que la ocupara: Leoncio Pilato. Fue una elección valiente. Leoncio era impulsivo y poco fiable, y tenía un aspecto algo salvaje, con

una larga barba y un rostro feo, «siempre perdido en sus pensamientos, áspero en sus modales y comportamiento», como admitió Boccaccio.[40] Petrarca ya lo conocía y no le gustaba demasiado. Boccaccio tenía una razón para ser más tolerante: Leoncio conocía relatos mitológicos e históricos griegos y, por tanto, era una gran fuente para su *Genealogía de los dioses de los paganos*.[41] Dejó que Leoncio viviera con él en su casa de Florencia y le encargó una versión en latín, palabra por palabra, de la *Ilíada* y la *Odisea*, lista para que Boccaccio la puliera para facilitar su lectura.[42] Petrarca lo observaba desde lejos, rogándole que le enviara nuevos fascículos en cuanto estuvieran listos, para poder hacer copias y devolverle los originales: la ansiedad de los envíos por correo de la época.[43]

Por suerte no se perdió nada, pero el proyecto era largo, y Leoncio se volvió cada vez más caprichoso. En 1363, después de unos tres años viviendo en casa de Boccaccio, y sin haber terminado las traducciones, anunció que estaba cansado de Florencia y que quería trasladarse a Constantinopla. Boccaccio le acompañó en esa dirección hasta la casa de Petrarca en Venecia y le dejó allí; al parecer, Petrarca esperaba que Leoncio se tranquilizara lo suficiente con el cambio de escenario para volver al trabajo. Pero no fue así. Al final, tras expresar muchas quejas e insultos contra Italia, Leoncio se embarcó. Petrarca le regaló un ejemplar de las comedias de Terencio como regalo de despedida: sabía que Leoncio disfrutaba leyéndolas, aunque Petrarca se preguntaba «qué podía tener en común ese sombrío griego con este alegre africano».[44] Tan impaciente a menudo con las debilidades de los demás, Petrarca no estaba en sintonía con la frase de Terencio: «Nada humano me resulta ajeno».

Una vez en Constantinopla, Leoncio cambió de opinión y volvió a añorar Italia.[45] Escribió a Petrarca —una carta «más larga y peluda que su barba y su pelo», según su destinatario— pidiéndole ayuda para organizar y financiar su regreso. Para entonces, Petrarca se había involucrado en la vida

de Leoncio más que Boccaccio, pero se encontraba en su estado de ánimo de padre severo, por lo que le comentó a Boccaccio: «Donde emigró con altivez, que viva con tristeza».

En realidad, admitió luego Petrarca, temía la inestabilidad de Leoncio.[46] Es comprensible. Pero también se puede entender por qué Leoncio había llegado a sentirse tan perturbado y agraviado: era tratado como un forastero dondequiera que fuera, y se sentía acosado por estos dos toscanos, que no dejaban de hablar de su peinado salvaje y se referían a él como si fuera un bárbaro. Sin embargo, tenía la lengua antigua y literaria que ellos ansiaban; una lengua que, por cierto, había dado origen a la palabra «bárbaro».

Sorprendentemente, Petrarca se resistió incluso cuando Leoncio le prometió llevarle más manuscritos de autores griegos, una propuesta que debería haberle llegado al corazón. Al final, Leoncio se las arregló para organizar él mismo el regreso, y embarcó en 1366. Pero el viaje acabó muy mal para él. El barco, tras remontar el Adriático y casi llegar a su destino, encontró una tormenta. Leoncio se aferró a un mástil, mientras que el resto de la tripulación parecía haber encontrado un refugio más seguro. Un rayo cayó sobre el mástil y Leoncio fue el único que murió.

Según parece, Petrarca sintió cierto remordimiento.[47] «El pobre infeliz, fuera lo que fuera, nos amaba», le escribió a Boccaccio. Murió «sin haber conocido, creo, un solo día sereno». Se le ocurrió una última pregunta (y no sabemos la respuesta): ¿rescataron por casualidad los marineros algún libro en griego que Leoncio pudiera haber traído para él?

Petrarca tenía sus defectos; Boccaccio podía ser gruñón y difícil. Sin embargo, lo que se desprende de todas estas historias de recopilación de libros, traducción, edición y escritura de cartas es la total dedicación a su trabajo y a un objetivo difícil de alcanzar: la revitalización de los antiguos estudios humanísticos, que esperaban ver renacer de las profundidades y cobrar nueva vida para el futuro.

El camino hacia ese futuro, no obstante, no siempre fue fácil.

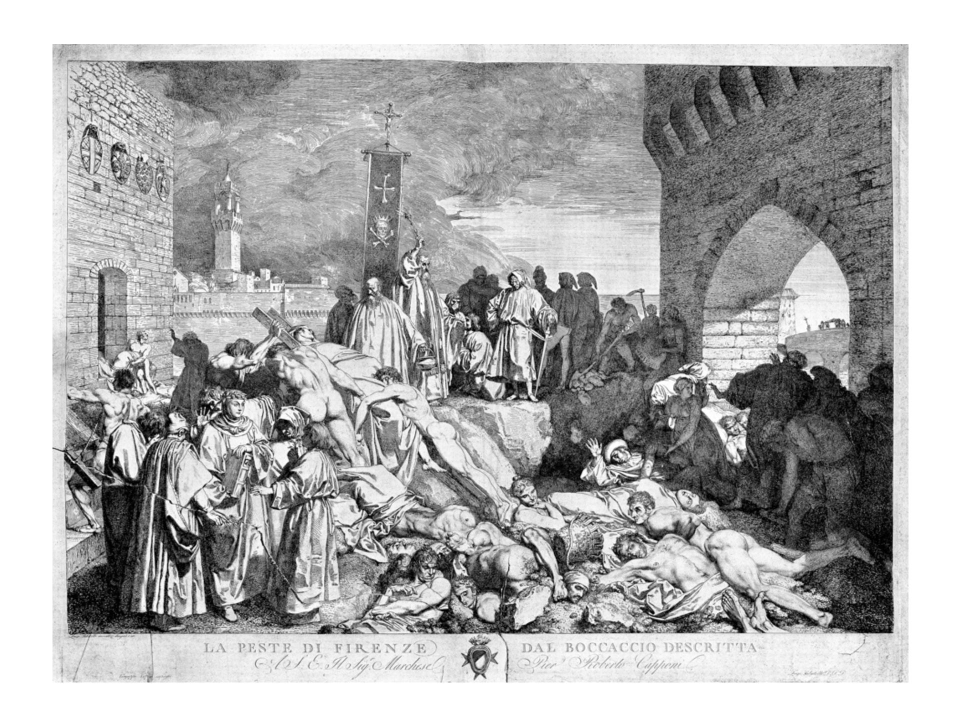
En 1347, unos años antes de que Petrarca y Boccaccio se conocieran, una enfermedad había empezado a circular silenciosamente por el norte de Italia y el sur de Francia; había aparecido también en partes de Asia y África, y más tarde llegaría a más zonas de Europa.[48] La causa era una bacteria, *Yersinia pestis*, propagada a través de pulgas y otros vectores de contagio, pero, por supuesto, nadie lo sabía aún. Ya se habían producido otros brotes en Europa, pero demasiado tiempo atrás como para que nadie pudiera reconocer los síntomas.

Un abogado residente en Piacenza, Gabriele de' Mussi, los describió.[49] En primer lugar, la persona sentía una «rigidez fría» y una sensación de hormigueo, como si «le clavaran puntas de flechas». A continuación, aparecían bubones descoloridos en las axilas o en la ingle (por el aumento de tamaño de los ganglios linfáticos) y comenzaba la fiebre. Algunas personas vomitaban sangre. Algunos caían inconscientes. Unos pocos se recuperaban; la mayoría moría. Debido a los bubones, la enfermedad se conoció como peste bubónica o peste negra.

La enfermedad se extendía: al principio cogía a las comunidades por sorpresa, pero pronto (y aún más aterrador) se oían noticias de que avanzaba de pueblo en pueblo. La gente probaba todo lo que se le ocurría para detenerla. Una táctica consistía en evitar a los demás, aislándose en la medida de lo posible, ya que se sabía que se transmitía, de algún modo, a través de los enfermos. No era fácil hacerlo si era tu marido o tu hijo quien (como escribió Gabriele de' Mussi) te llamaba lastimeramente: «Ven. Tengo sed, tráeme agua. Todavía estoy vivo. No tengas miedo. Tal vez no muera. Por favor, abrázame fuerte, abraza mi cuerpo consumido. Deberías tenerme en tus brazos».[50]

La gente se esforzaba por mantener la calma y el optimismo, creyendo que el miedo les haría más vulnerables... ¡y qué terrible confusión psicológica debía de ser esa! [51] A menudo la gente se acordaba de Dios, que parecía estar en uno de sus estados de ánimo punitivos y necesitado de muestras de penitencia humana. [52] Se organizaban procesiones en las que los participantes se flagelaban. A veces, estos actos se convertían en pogromos, ya que se creía que los judíos eran los causantes de la enfermedad. Otras teorías sugerían que estaba causada por el aire viciado que subía de la tierra o por el exceso de «fluidos superfluos» acumulados en el cuerpo a causa de la comida pesada. Algunos médicos abrían los bubones de sus pacientes para que liberaran los malos humores. Uno de los partidarios de este tratamiento era Guy de Chauliac, médico del papa de turno en Aviñón, Clemente VI. [53] Por fortuna, el propio Clemente no fue sometido a él porque nunca contrajo la enfermedad, aunque permaneció valientemente en la ciudad durante mucho tiempo, mientras otros huían. También intentó poner fin a la violencia antisemita e introducir el orden en las procesiones penitenciales. Cuando los cementerios y las fosas comunes de los campos se llenaron, consagró el Ródano para que los cadáveres arrojados al río pudieran llegar al cielo.

En Florencia la situación era aún más extrema. [54] Se calcula que, al final de este brote inicial, dos terceras partes de una población de 100.000 florentinos habían muerto. La idea más vívida de lo que debió de ser la situación en la ciudad procede de Boccaccio: aunque probablemente no estuvo allí durante esa época, conocía a gente que sí, e incluyó un breve pero espeluznante relato de la misma en el preludio al *Decamerón*. En él se establece el escenario, ya que los diez narradores son diez jóvenes nobles que huyen de la ciudad para esperar a que pase el peligro en sus confortables casas de campo. Boccaccio describe con exactitud de qué huían, y se disculpa ante los lectores por recordarles horrores que aún estaban recientes en sus mentes y que probablemente preferirían olvidar.



Según nos cuenta, la ciudad se vino abajo. La gente tenía miedo de ayudar a sus parientes; ni siquiera los padres tocaban a sus hijos. Con pocos sirvientes a su alrededor, las damas de la aristocracia renunciaron a su decoro habitual y permitieron que personal masculino las atendiera, una inaudita violación del pudor. Los cadáveres se amontonaban en casas y calles; los rituales funerarios se volvieron cada vez más rudimentarios hasta que cesaron por completo. Los cadáveres eran transportados sobre tablas para ser enterrados en zanjas de varios pisos de profundidad.

En épocas normales, las ciudades cerraban sus puertas por la noche contra las amenazas externas, pero ahora muchos atravesaban esas puertas para buscar seguridad en el campo, como los diez jóvenes de Boccaccio. A diferencia de ellos, lo que la mayoría encontraba distaba mucho de ser un idilio pastoral: a menudo la peste había llegado antes que ellos, y la gente había abandonado sus campos y animales domésticos, dejando a perros y gallinas a su suerte. Las semillas y las herramientas agrícolas, esenciales para las futuras cosechas, habían sido dejadas de lado porque nadie esperaba volver a utilizarlas.

Todos estos detalles ofrecidos por Boccaccio suponen una terrible inversión de los antiguos ideales de una humanidad digna y excelente, en la que todos disfrutaban de vidas bien reguladas, campos prósperos y oficios productivos, y miraban con confianza su legado para la posteridad. [55] Frente a la peste, las artes, humanidades e inventos técnicos parecían inútiles. La medicina, ese gran mejorador de la condición humana, no podía hacer casi nada. Las artes civilizadas de gobierno y administración tampoco mantuvieron a raya a la plaga. Como escribió Boccaccio, «toda la sabiduría y el ingenio del hombre fueron inútiles». La enfermedad desafiaba tanto la visión cristiana del orden divino como la visión clásica de una sociedad de personas dotadas y capaces que se beneficiaban de sus ciencias y artes.

Mucho antes que Boccaccio, el antiguo historiador griego Tucídides había relatado una historia similar de colapso moral causado por una epidemia (posiblemente de fiebre tifoidea o tifus, aunque hay otras teorías) que azotó Atenas en el 430 a. C., en medio de su larga guerra con Esparta. [56] Fue una pésima coincidencia, aunque para estas cosas nunca es buen momento. Tucídides, que contrajo la enfermedad pero sobrevivió, describió cómo se desintegró la sociedad ateniense cuando nadie creyó en el futuro: la gente derrochaba su dinero en placeres instantáneos; violaba las leyes, ya que no esperaba vivir lo suficiente como para ser procesados. «En cuanto a los dioses, parecía dar lo mismo adorarlos o no, cuando se veía morir indistintamente a buenos y malos.» La historia de Boccaccio era similar: ante el desastre, la gente abandonaba los hábitos civilizados porque pensaba que la época de la civilización había terminado. [57]

La situación real era probablemente más compleja. El colapso total, como la guerra total, es una historia atractiva, pero cuando se avecina, la gente también hará todo lo posible para evitarlo o mitigar los daños. Así, en medio de la emergencia, los individuos a veces permanecían en sus puestos y hacían esfuerzos heroicos para mantener la calma. Boccaccio lo reconoce, como no podía ser de otro modo, pues uno de los que siguió trabajando para

minimizar el sufrimiento en Florencia fue, al parecer, su propio padre.[58] Como ministro de Comercio de la ciudad, Boccaccino se quedó, con gran riesgo personal, y trabajó en la distribución de alimentos. Es posible que contrajera la enfermedad; sin duda murió poco después, por causas desconocidas. En otros lugares, otros intentaron idear nuevos tratamientos médicos (aunque sin éxito) o reducir el contagio, o continuar con la necesaria tarea de deshacerse de los cadáveres de la forma más eficaz posible.[59] Cuando todo terminó, trabajaron para que la vida pudiera volver a empezar.

Así pues, la historia —como todo lo relacionado con la cultura y el comportamiento humanos— era moralmente complicada y se resistía a convertirse en una perfecta fábula. Como observó el novelista del siglo XIX Alessandro Manzoni en relación con un brote de peste en Milán en 1630: «En cualquier desgracia pública, en cualquier perturbación prolongada de lo que se considere el orden normal de las cosas, siempre encontramos un crecimiento, un aumento de la virtud humana; pero, por desgracia, siempre va acompañado de un aumento de la maldad».[60] También se puede decir lo contrario: junto con el pánico o el egoísmo hallamos hazañas de valor, así como muchas gradaciones entre los extremos.

El que la narración de Manzoni esté ambientada en un brote de 1630 demuestra cuánto tardaría la enfermedad en desaparecer de Europa. Petrarca y Boccaccio vivieron otros brotes. El primero —el peor— llegó a su fin a finales de la década de 1340, pero hubo más durante el resto de ese siglo y posteriormente. Toda la época que conocemos como el Renacimiento europeo, con su resurrección de la sabiduría y el conocimiento clásicos, sus explosiones de brillantez artística, su desarrollo de una medicina más avanzada y de modos de investigación más productivos, todo ello, sucedía mientras la gente moría en masa a intervalos regulares por culpa de una enfermedad que nadie entendía. El último brote europeo se produjo en Marsella en 1720; la peste siguió causando miseria y

muerte en otras partes del mundo, sobre todo en China y la India, a mediados del siglo XIX. Todavía puede matar, aunque ahora existen tratamientos más eficaces.

Cuando esta primera oleada acabó, tras destruir al menos un tercio de la población de Europa occidental (y mucho más en determinados lugares, como Florencia), dejó un paisaje humano totalmente alterado en el continente. [61] También dejó tras de sí los efectos postraumáticos: depresión, duelo y ansiedad, expresados en términos contundentes por Boccaccio y, sobre todo, por Petrarca.

Petrarca se encontraba trabajando en Parma cuando comenzó la peste, y se quedó allí durante todo ese tiempo. [62] Él no la contrajo, pero sus amigos sí. Perdió a su mecenas y buen amigo, el cardenal Giovanni Colonna, y mucho más tarde supo de la muerte de su Laura en Aviñón. Tras recibir la noticia, sacó el volumen de Virgilio donde había registrado su primer encuentro y añadió más líneas para registrar su muerte, que fechó el 6 de abril de 1348, exactamente veintiún años después. [63] Continuó escribiendo poemas de amor, pero se volvieron más oscuros y melancólicos. También escribió un desesperado verso en latín dirigido a sí mismo, en el que lamentaba la muerte en todas partes, las pérdidas, las muchas tumbas. [64]

En una carta a su viejo amigo Ludwig van Kempen, a quien siempre llamaba «mi Sócrates», se pregunta: «¿Qué diré? ¿Por dónde empezaré? ¿Adónde iré? En todas partes vemos tristeza, por todos lados vemos terror». [65] ¿Dónde, pregunta, están nuestros dulces amigos? «¿Qué rayo destruyó todas esas cosas, qué terremoto las derribó, qué tormenta las venció, qué abismo las absorbió?» La propia humanidad había sido casi aniquilada. ¿Por qué? ¿Para enseñarnos humildad? Tal vez para que aprendiéramos que «el hombre es un animal demasiado frágil y orgulloso, que construye con demasiada seguridad sobre cimientos endebles», o tal vez para que anheláramos el otro mundo en su lugar, porque todo en este que habitamos puede perderse.

Habría más pérdidas en posteriores brotes de la enfermedad.[66] Uno de ellos, en 1361, mató al hijo de Petrarca, Giovanni, que ya se había reconciliado con su padre tras su disputa. Solo tenía veintitrés años.

El mismo brote se llevó también al «Sócrates» de Petrarca. Escribió sobre esta muerte a otro querido amigo epistolar, Francesco Nelli, quien asimismo murió poco después. Otro amigo, Angelo di Pietro di Stefano dei Tosetti, de treinta y cuatro años, también falleció. Petrarca se enteró de esto cuando un mensajero le trajo una de sus propias cartas a Angelo y se la entregó en silencio, sin abrir. Al escribir a Boccaccio sobre ambas muertes, Petrarca dijo que ahora estaba demasiado entumecido para sentir siquiera dolor.[67] Invitó a su amigo a venir y quedarse en su nuevo hogar en una hermosa ubicación junto al puerto de Venecia; cuando Boccaccio no respondió de inmediato, Petrarca se vio preso de «un miedo terrible». Afortunadamente, todo estaba bien, pero esa sensación de frío pavor nunca se alejaba de ninguna amistad en aquellos tiempos.

Como siempre, el modo en que Petrarca superaba cada una de estas crisis era a través de la literatura. En 1349, tras el primer brote, comenzó a trabajar en el atrasado proyecto de recopilar sus cartas. También reanudó una obra personal que había comenzado a escribir recientemente, el *Secretum*, o *Libro secreto*.[68] Se trata de un diálogo entre él mismo (Francesco) y Agustín de Hipona, quien desempeña el papel de sabio mentor. Francesco le admite que siente un «odio y desprecio por la condición humana, que me pesan tanto que no puedo sentirme de otro modo que totalmente miserable». Agustín le aconseja que recurra a las obras clásicas de consolación de autores como Séneca y Cicerón, y que tome notas cuidadosas a medida que avanza para recordar sus consejos.

Ese género de consolaciones, tan popular en la tradición cristiana como en la clásica, era algo que a Petrarca le encantaba leer y emular. Una consolación solía tomar la forma de una carta dirigida a un amigo o mecenas que había sufrido un duelo, una enfermedad o algún otro desastre;

también podía circular en beneficio de otros. Estaba llena de pensamientos moralmente alentadores y también estaba escrita con elegancia, porque la escritura bella, por sí misma, puede levantar el ánimo.

Por eso, Petrarca prestaba atención a las cuestiones de técnica literaria incluso en medio de una consolación, o mientras parecía sumido en su propia tristeza. Así, al escribir a su Sócrates sobre sus pérdidas, comienza con un grito inarticulado: «Oh, hermano, hermano, hermano», solo para detenerse inmediatamente y añadir que sabe que esta es una forma poco ortodoxa de abrir una carta, pero que al fin y al cabo no es tan poco ortodoxa: el propio Cicerón hizo algo similar en una ocasión.[69] Puede ser desconcertante para un lector moderno ver a Petrarca combinar un grito sincero con reflexiones sobre la forma ciceroniana. ¿Cómo puede ser sincero si todavía puede pensar en esas cosas? ¿Y cómo puede preocuparse por equilibrar sus frases con tanto arte?: ¿qué rayo, qué terremoto, qué tormenta, qué abismo?

Pero a Petrarca y a sus contemporáneos nunca se les habría ocurrido que escribir con precisión y elegancia, imitando a los mejores oradores y escritores latinos, restara algo al impacto de lo que querían decir. Su creencia era que la elocuencia latina podía, entre otros beneficios, ayudar a una persona moderna a recobrar los ánimos y a ser moralmente más fuerte.

Y ningún autor ofrecía mejor modelo para esto que Cicerón, quien había perfeccionado el arte de transmitir sus ideas en un lenguaje persuasivo y emocionalmente irresistible, tanto en su oratoria como en sus escritos. Empleaba tipos particulares de arquitectura sintáctica: un ejemplo es la distintiva «oración periódica», en la que el autor demora el remate mientras continúa la oración por largos y pausados bucles antes de cerrarla, con las palabras más importantes al final. El latín se presta mejor a esto que el inglés porque permite la variación del orden de las palabras, pero el inglés también puede hacerlo. He aquí un ejemplo en una frase corta del escritor del siglo XVIII Edward Gibbon, relatando cómo llegó a escribir seis

volúmenes de historia romana: «Sin aprendizaje original, sin hábitos de pensamiento formados, sin habilidades en las artes de la composición, resolví escribir un libro». [70]

Un ejemplo mucho más largo, con un poder emocional devastador, se exhibe en la *Carta desde la cárcel de Birmingham* de Martin Luther King Jr. de 1963, en la que escribe sobre verse eternamente obligado a «aguardar» la igualdad y el cambio social:

> Pero cuando se ha visto cómo muchedumbres enfurecidas linchaban a su antojo a madres y a padres, y ahogaban a hermanas y hermanos por puro capricho; cuando se ha visto cómo maltrataban, e incluso mataban a nuestros hermanos y hermanas negros; cuando se ve a la gran mayoría de nuestros veinte millones de hermanos negros asfixiarse en la mazmorra sin aire de la pobreza, en medio de una sociedad opulenta; cuando, de pronto, se queda uno con la lengua torcida, balbuceando al tratar de explicar a su hija de seis años por qué no puede ir al parque público de atracciones recién anunciado en la televisión, y ve cómo se le saltan las lágrimas cuando se le dice que el «País de las Maravillas» está vedado a los niños de color, y cuando observa cómo los ominosos nubarrones de la inferioridad empiezan a enturbiar su pequeño cielo mental, y cómo empieza a deformar su personalidad dando cauce a un inconsciente resentimiento hacia los blancos; cuando se tiene que amañar una contestación para el hijo de cinco años que pregunta: «Papá, ¿por qué tratan los blancos a la gente de color tan mal?» [...]

Y continúa de igual modo, haciéndonos esperar el remate final, que, cuando llega, es:

> [...] solo entonces se comprende por qué nos parece tan difícil aguardar. [71]

Aquí la estructura imita el significado mismo: se trata de la técnica de Cicerón en manos de un maestro en el arte de la retórica, y al servicio de uno de los argumentos humanistas más importantes jamás expuestos.

Esa dimensión humana fue siempre importante. La habilidad retórica era inútil, o incluso perjudicial, si se acompañaba de virtud y propósito moral: todo debía hacerse al servicio del bien. Cicerón estableció una distinción entre la elocuencia virtuosa y el caos creado por los demagogos. [72] Otro retórico que escribió un influyente manual, Quintiliano, señaló que un orador que usa formas tan poderosas debe ser una buena persona, por razones filosóficas. Después de todo, el lenguaje es «el don que nos

distingue de otras cosas vivas», y la naturaleza difícilmente les habría dado a los humanos un regalo así si solo sirviera para «prestar armas al delito».[73] Quintiliano también sugiere que, de todos modos, las personas con malas intenciones estarían tan atormentadas por la ansiedad que no podrían concentrarse en lograr la excelencia literaria. «Sería como pedir frutos a tierras llenas de espinas y zarzas.»

Así pues, usar bien el lenguaje es más que añadir adornos decorativos: consiste en provocar en otras personas la emoción y el reconocimiento. Es una actividad moral, porque ser capaz de comunicarse bien es el núcleo de la *humanitas*, de ser humanos en el sentido más pleno.

En ningún lugar era esta idea más evidente que en la carta de consolación, el más humano de los géneros. La humanidad es especialmente visible cuando tanto el escritor como el destinatario han compartido experiencias similares, que los unen al modo *ubuntu*. El ejemplo más conmovedor y característico de esto en las cartas de Petrarca se produce en 1368, cuando escribe a un amigo que ha perdido recientemente a su hijo.[74] Aporta muchas páginas de ejemplos de dolor y pérdida extraídos de la literatura clásica, pero también habla de que su propio nieto acaba de morir, dejándolo devastado: «El amor por ese pequeño llena tanto mi pecho que no es fácil decir si alguna vez amé tanto a otra persona». También envía las condolencias de Boccaccio: «Te rogamos que imagines que siempre estamos uno a tu derecha y el otro a tu izquierda». El mensaje que se desprende de las partes eruditas y personales de esta carta es el mismo: «No estás solo».

Otras formas literarias brindaban oportunidades para un consuelo similar. A lo largo de la década de 1350, los años entre los dos peores brotes, Petrarca trabajó en un libro titulado *Remedios para la vida*. Lo escribió para su amigo y antiguo mecenas Azzo da Correggio, un noble de Parma que una vez fue poderoso y que había caído en una triple desgracia que nada tenía que ver con la peste: su esposa e hijos fueron tomados

cautivos por los enemigos, tuvo que exiliarse y sufrió una enfermedad paralizante que le obligaba a recurrir a sirvientes para que le ayudaran a caminar o montar a caballo. Necesitaba todos los pensamientos tranquilizadores y edificantes que pudiera conseguir.

El libro de Petrarca adopta la forma de dos conversaciones diferenciadas, en las que la figura personificada de la Razón responde a las del Dolor y de la Alegría. La tarea de la Razón es animar al Dolor con pensamientos felices y moderar la Alegría con advertencias de que no se descontrole. [75]

> ALEGRÍA: Todo el mundo admira la apariencia de mi cuerpo.
> RAZÓN: Y sin embargo, dentro de muy poco tiempo, la belleza y la frescura de tu rostro cambiarán. Tus dorados rizos caerán [...] y la podredumbre consumirá y acabará con el marfil radiante de tus dientes [...].

Algunas causas de celebración son más fáciles de moderar que otras:

> ALEGRÍA: Tengo elefantes.
> RAZÓN: ¿Puedo preguntar con qué fin?
> (No hay respuesta.)

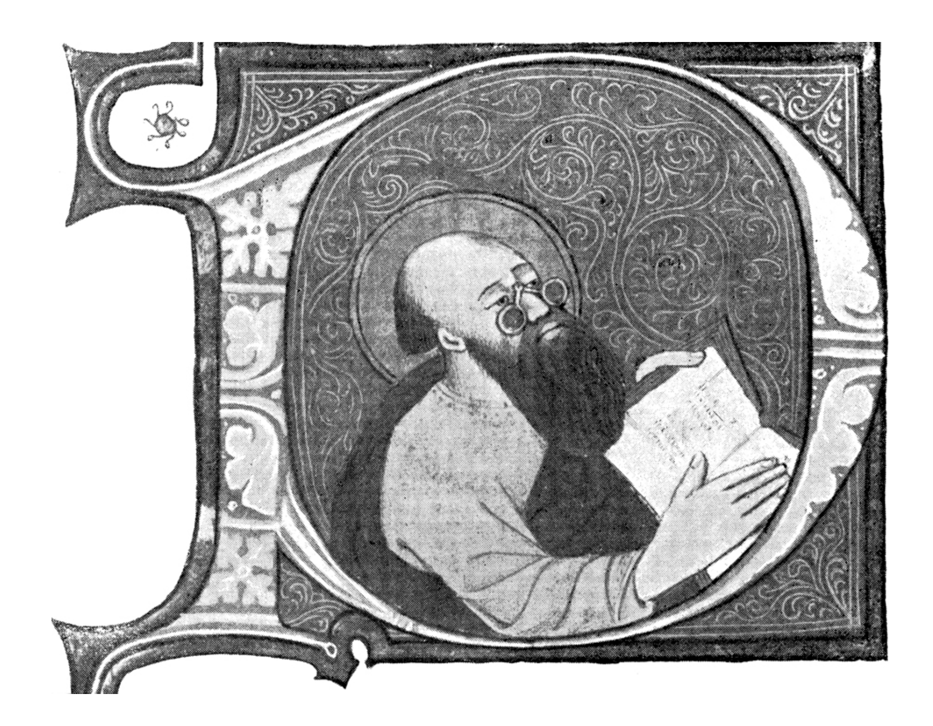
En la otra mitad del libro, Tristeza tiene su momento:

> DOLOR: Se me ha ordenado el exilio.
> RAZÓN: Ve de buena gana y será un viaje, no un exilio.
> DOLOR: Temo la peste.
> RAZÓN: ¿Por qué estremecerse ante el nombre de la peste, si puede ser incluso un consuelo morir en compañía de tantos? [76]

No todas las causas de tristeza son evidentes, y los sufrimientos internos son más difíciles de manejar: incluso con el timón de nuestra razón, nos perdemos en mares turbulentos. [77] Pero si nuestro sufrimiento es profundo, también lo es el placer que ofrecen las mejores partes de la vida. Razón le recuerda a Dolor los muchos dones que Dios nos ha otorgado, desde las bellezas naturales del mundo (esos arroyos burbujeantes y esos pajaritos cantores) hasta nuestros propios logros y excelencias. Capaces de inventar y crear cosas, incluso podemos repararnos a nosotros mismos, fabricando

«piernas de madera, manos de hierro y narices de cera», así como ese invento relativamente nuevo, las gafas.

Somos hermosos en nuestra misma humanidad, con ojos que reflejan nuestra alma y «una frente que resplandece con los secretos de la mente». Como con Manetti más tarde, Petrarca está cantando, en este caso, la melodía de la «excelencia del hombre». Cuando un amigo le escribió por esta época preguntándole si le gustaría componer algo a modo de respuesta al tratado de Inocencio III *Sobre la miseria del hombre*, le respondió diciendo que estaba trabajando en ello, refiriéndose a la mitad positiva de los *Remedios*.[78] En su conjunto, es una obra no tanto de positividad como de equilibrio, que contrapesa cada lado con el otro y nos recuerda que la historia humana no es del todo buena ni del todo mala, sino que podemos emplear cada lado para moderar el otro.



Para ello, debemos desplegar nuestras mejores habilidades de razonamiento y sabiduría. De nada sirve confiar en la buena suerte para atravesar la vida, dice la figura de la Razón de Petrarca: Fortuna siempre

nos defraudará.[79] Un mejor plan es recurrir a los consuelos del estudio, la reflexión y la amistad, los cuales se refuerzan mutuamente. Razón cita al filósofo de la Antigüedad Teofrasto: «El erudito es el único de todos los hombres que no es extranjero en tierras extranjeras; tras perder parientes y seres queridos, todavía encuentra amigos; es ciudadano en todos los estados y desprecia sin miedo los torpes caprichos de la fortuna».

La obra entera de Petrarca se erige como un desafío a (y una defensa contra) los caprichos de la suerte, a los que conocía bien desde su inestable infancia.[80] Escribió contra la pérdida. Al encontrar manuscritos y recopilar sus propias cartas, y al escribir sus consolaciones y otras obras, erigió barreras contra la decadencia de las cosas, tanto de amigos como de libros.

También Boccaccio sintió ese páramo de pérdida tras de sí. En el prefacio de su *Genealogía de los dioses de los paganos*, contemplaba los siglos pasados como un remolino de destrucción y desgracias.[81] Piensen, les dijo a sus lectores, en lo poco que ha sobrevivido de la obra del pasado y en cuántos enemigos ha tenido: incendios, inundaciones, el desgaste causado por el paso del tiempo. Reservó una mención especial para otro factor: las deliberadas acciones de los primeros cristianos, que consideraban su deber borrar todo rastro de las religiones que les habían precedido.

Tanto él como Petrarca se propusieron recuperar de ese pasado cuanto fuese posible, y reelaborarlo, reimaginarlo y utilizarlo para fortalecerse a sí mismos y a sus amigos contra el dolor, así como transmitirlo a las generaciones futuras, con la esperanza de que también ellos lo emplearan para un renacimiento. En 1341, cuando Petrarca presentó su poema *África* como parte del proceso para obtener la corona de laurel de poeta, se dirigió a su propia obra como si fuera un niño que se adentra en ese mundo futuro:

> Mi destino es vivir en medio de variadas y confusas tormentas. A ti, en cambio, si —como espera y desea mi alma— me sobrevives muchos años, te aguardan quizá tiempos mejores; este sopor de olvido no ha de durar eternamente. Disipadas las tinieblas, nuestros nietos podrán caminar de nuevo en el puro resplandor del pasado.[82]

Esta discusión acerca de la oscuridad y la luz proseguiría durante todo el siglo siguiente: se trató de una nueva forma de visualizar la historia europea. Tras él, y todavía a su alrededor, Petrarca siente esa oscuridad como un vacío devorador, en el que libros y humanidad han caído por igual. En un tiempo lejano, cree, los antiguos iluminaron el mundo con su elocuencia y sabiduría. En algún nuevo período de tiempo futuro, las generaciones venideras podrán iluminar su mundo de nuevo. La esperanza es cerrar esta brecha, preservando lo que se pueda encontrar o copiar, creando nuevas variaciones sobre las formas antiguas y manteniéndolo todo en una precaria existencia el tiempo suficiente para que las lámparas se vuelvan a encender.

2

Pérdidas y hallazgos

Del 79 d. C. en adelante, pero sobre todo el siglo XV

Nuevas generaciones — Pérdidas y hallazgos — Renacimientos del siglo XII y de otros siglos — Coluccio Salutati, Niccolò Niccoli, Poggio Bracciolini y sus manos humanistas — Las ruinas romanas y los barcos de Nemi — Prisiones y naufragios — Mujeres: sí, las hubo — Educación — Urbino, Castiglione y la *sprezzatura* — Más copias y mejores — Impresores, especialmente Aldo Manucio

Petrarca y Boccaccio habían trazado la tarea para sus sucesores: desenterrar las huellas de la sabiduría y la excelencia; estudiarlas, difundirlas, utilizarlas para iluminar cuestiones morales y políticas, y crear nuevas obras de similar sabiduría y excelencia partiendo de modelos antiguos.

Con el fin del siglo XIV y el inicio del XV, la tarea la reemprendieron con entusiasmo nuevas generaciones de lo que ahora podemos llamar con seguridad humanistas italianos, una descripción que estaba empezando a ponerse de moda, aunque nunca se refirió a ningún grupo formal u organizado. Este capítulo trata de algunas de estas personas. Digo algunas, pero conformaban un elenco muy amplio: eran cazadores de manuscritos, rescatadores de naufragios, exploradores, maestros, copistas, impresores, cortesanos, coleccionistas, escritores y más. Casi todos eran hombres, aunque también un puñado de mujeres destacó en estas actividades humanísticas; las conoceremos más adelante.

Pero antes de eso: ¿tenían razón Petrarca y Boccaccio sobre la oscuridad y la destrucción? ¿No hubo acaso otros luminosos rescatadores anteriores a ellos? Antes de retomar la historia principal, hagamos un desvío hacia atrás en el tiempo, durante unas pocas páginas, para considerar ese contexto más amplio de la imagen que tenían de sí mismos.

Como suele suceder con las ideas históricas largamente establecidas, la visión humanista de una edad oscura, triste y tenebrosa, suele provocar respuestas enfrentadas, que van de «Reconozcámoslo, tenían fundamento» a «Espera, las cosas no eran tan sencillas».

En primer lugar: admitámoslo, Petrarca y Boccaccio tenían razón. Se había perdido mucho conocimiento, tecnología y cultura literaria en Europa; parte de ello, mucho tiempo atrás. Las obras de Demócrito y Epicuro ya habían desaparecido en la Antigüedad, por ejemplo. Pero el proceso de pérdida se aceleró tras la desintegración del Imperio romano de Occidente, en el siglo V. Junto con la cultura literaria, muchas otras cosas languidecieron: las técnicas para diseñar edificios públicos, buenas carreteras, sistemas de alcantarillado y otras instalaciones urbanas que mejoraban la vida de la gente se abandonaron hasta el punto de que nadie vivo las conocía. Otros daños fueron causados por lo que de otro modo podría parecer un admirable espíritu de reciclaje: las piedras se reutilizaban, provocando así que edificios ya algo derruidos se derruyeran aún más, convirtiéndose en escombros. Los textos antiguos escritos en papiro se decoloraban o agrietaban de forma natural; los más nuevos se escribían en pergamino, que era más resistente, pero su elaboración requería un montón de pieles de oveja, cabra o ternero. En lugar de esto, era más fácil raspar la escritura de libros antiguos poco leídos y volver a utilizar la superficie. Adiós, libros antiguos poco leídos.

Y en este tipo de casos, Boccaccio tenía parte de razón al culpar a los primeros cristianos por la pérdida de obras antiguas.[1] Cuando se debía limpiar el pergamino para su uso, las obras religiosas menores eran una opción, pero a menudo parecía más piadoso elegir un texto no cristiano. Cuando se trataba de edificios, la necesidad de materiales reciclados podía armonizar directamente con el deseo de aplastar a los viejos enemigos. Esto último parece haber sido un factor cuando Benito, el fundador de la orden monástica que llevaría su nombre en el siglo VI, señaló una ubicación en la cima de una montaña para una capilla.[2] Eligió un sitio que contenía un templo de Apolo, con su sagrado bosque al lado; arrasó tanto el templo como los árboles y construyó lo que eventualmente se convertiría en el monasterio de Montecassino. En el mismo siglo, por cierto, en Bamiyán, el actual Afganistán, se estaban esculpiendo en la ladera de la montaña dos hermosos budas gigantes. Sobrevivirían hasta 2001, cuando los talibanes musulmanes los volaron hasta convertirlos en un hueco destrozado. Ninguna religión, ningún siglo, tiene el monopolio de la destrucción de cosas bellas. La religión misma no tiene tal monopolio: los secularistas, tras la Revolución francesa del siglo XVIII, destruirían tesoros de la Iglesia en nombre de la Ilustración y el progreso.

Celebrar la luz y la evolución destruyendo cosas no es que fuera una idea nueva: en el año 384 se debatió la decisión de retirar las estatuas precristianas del edificio del Senado romano. Algunos conservacionistas rogaron al emperador Valentiniano II que las salvara, pero el teólogo Ambrosio de Milán le escribió instándole a resistirse a tales llamamientos.[3] Al fin y al cabo, todo había ido mejorando desde la creación, cuando la tierra fue separada del mar y «rescatada de las tinieblas»; del mismo modo, cada uno de nosotros progresa de la infancia a la edad adulta, así que ¿por qué conservar los restos de un pasado precristiano inferior?

Hasta aquí, todo oscuro: Petrarca y Boccaccio tenían razón, incluso sobre el efecto del cristianismo. Pero esperemos un momento; la cosa no es tan sencilla.

Las bibliotecas monásticas a veces eliminaban textos antiguos para dejar espacio a los religiosos, pero también fue en gran parte gracias a ellas que sobrevivieron tantas obras clásicas. A menudo cuidaban con esmero de sus ejemplares no cristianos, y una de las reservas más destacadas de este tipo de obras era la biblioteca benedictina de Montecassino. Los libros originales del mundo antiguo tenían pocas posibilidades de sobrevivir, físicamente, de otro modo. Además de estar escritos en inflamable papiro, a menudo se enrollaban en pergaminos, por lo que se dañaban cada vez que se leían. Muy pocas obras han llegado a nosotros directamente en esa forma, aunque de vez en cuando alguna sale a la superficie, incluso hoy en día. Cuando el Vesubio entró en erupción en el año 79 y sepultó Herculano en cenizas, dejó enterrada una villa llena de pergaminos. Estos se encontraron en el siglo XVIII, pero en su mayoría estaban demasiado comprimidos y dañados para ser legibles por entonces. Ahora, las nuevas tecnologías han permitido descifrar más pergaminos, incluida una obra que se creía perdida: las *Historias* de Séneca el Viejo. [4]

En la mayoría de los casos, sin embargo, solo disponemos de textos clásicos gracias a las copias realizadas en esos largos períodos «oscuros» de la Edad Media, ya que, como se hizo aún más evidente tras la aparición de la imprenta, no hay nada mejor para mantener vivos los libros que hacer muchas copias. Estas copias se realizaron sobre todo en determinadas épocas y lugares. Entre los siglos VI y VIII, se hicieron de modo más eficaz en las más aisladas comunidades monásticas irlandesas y británicas. A partir del siglo VIII, fue el mundo árabe el que tradujo y conservó una gran cantidad de material, incluidos muchos textos griegos sobre matemáticas, medicina y filosofía. En Bagdad, el Califato abasida y mecenas privados llenaron una biblioteca de equipos de traductores, supervisados en el siglo

IX por el fascinante Al-Kindi, que también escribió sus propios estudios sobre todo tipo de temas, desde terremotos hasta ética.[5] Al-Kindi tiene todas las papeletas para ser considerado un humanista, concretamente del tipo «¡conecta!», que busca tender puentes entre tradiciones. Deseaba conciliar la filosofía con la teología, y las ideas griegas con las islámicas. Era, no obstante, un trabajo peligroso: bien porque sus ideas molestaban a cierta gente, bien porque sus rivales estaban celosos de sus logros, Al-Kindi fue expulsado de su propia biblioteca y agredido físicamente. La mayoría de sus escritos han desaparecido.

En la misma época, en el noroeste de Europa, el emperador Carlomagno ordenó a los monjes de su territorio que trabajaran con ahínco en sus bibliotecas y recuperaran así unos conocimientos que, según él, habían sido «casi olvidados por la negligencia de nuestros antepasados», una frase que podría haber pronunciado cualquiera de los posteriores humanistas bibliófilos.[6] El interés de Carlomagno por los libros es tanto más sorprendente cuanto que, aunque sabía leer, no sabía escribir. Su biógrafo y coetáneo Eginardo menciona que ponía tablillas de cera y cuadernos bajo su almohada por la noche, para poder practicar si se despertaba, pero el esfuerzo le llegó demasiado tarde; tuvo que seguir confiando en los escribas.[7]

Esto no lo disuadió. Carlomagno fundó escuelas para niños e insistió en la educación de sus propias hijas.[8] No dejó de regañar a sus monjes: tras recibir amables cartas de monasterios que ofrecían oraciones por él, señaló sus errores gramaticales y de expresión y dispuso que los escritores tuvieran una mejor formación.[9] Para cuidar las colecciones, contrató a un bibliotecario y profesor de las islas británicas, Alcuino de York. Los monjes de los territorios de Carlomagno desarrollaron una nueva grafía más legible para sus copias: la minúscula carolingia o carolina. Un gran avance que permitió una mejor lectura, más clara y más accesible, y que influyó

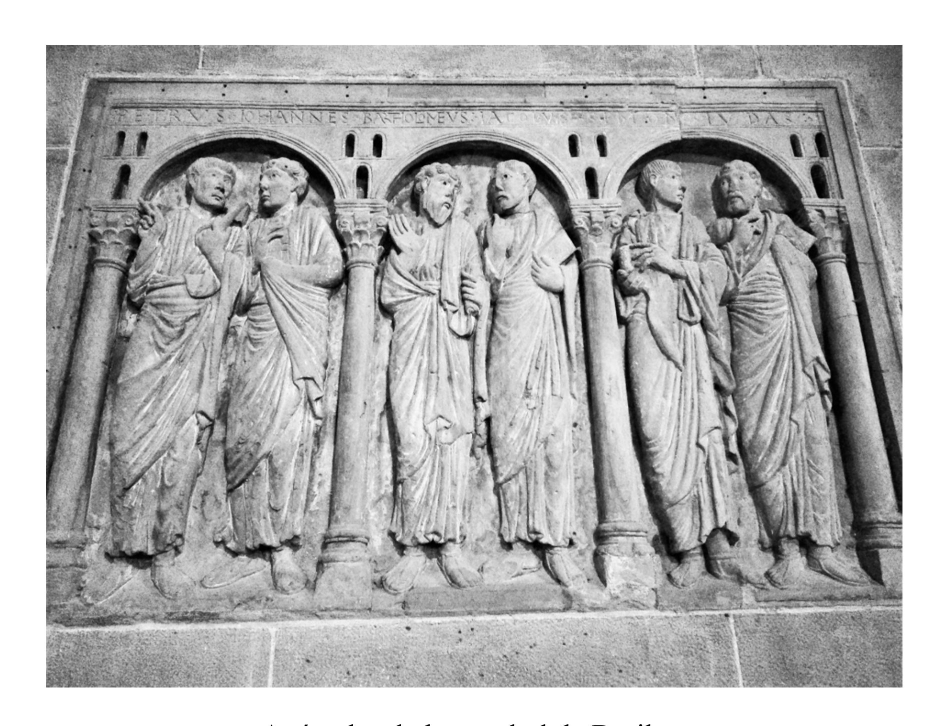
directamente en la escritura de los humanistas posteriores, constituyendo así la base de la mayoría de las fuentes de imprenta que utilizamos hoy en día.

Los *scriptoria* monásticos podían ser lugares miserables, o bien lugares vivos y productivos. [10] A cada monje benedictino se le entregaba un libro al año para su estudio privado, y escuchaban las lecturas mientras comían, aunque la regla de san Benito decretaba que «[no] tenga allí nadie el atrevimiento de preguntar nada sobre la lectura misma o cualquier otra cosa, para no dar ocasión de hablar». La regla también advertía contra contar chistes, refunfuñar por la escasez de vino o enorgullecerse de las habilidades personales en cualquier oficio. Este último punto habría excluido a la mayoría de los humanistas posteriores, a quienes les encantaba alardear de su brillantez.

Pero algunos monjes también lo hacían. El gramático Gunzo de Novara recordaba una visita en el año 960 a San Galo, otro monasterio con una excelente colección de libros, situado en la actual Suiza. [11] Hablando después de cenar, empleó accidentalmente un acusativo en lugar de un ablativo, en parte porque era la norma en su patria italiana. Los monjes se abalanzaron sobre la aberración y se hicieron muchas bromas. «Un joven monje [...] sugirió que tal crimen contra la gramática latina merecía la vara, y otro compuso un verso en el acto para celebrar la ocasión», escribe la historiadora literaria Anna A. Grotans. Resulta difícil, al leer esto, ver a esos monjes inteligentes y vivaces como seres perdidos en el oscuro fanatismo.

Hacia el siglo XII se copiaba, estudiaba y compartía tanto conocimiento que los historiadores hablan de un «Renacimiento del siglo XII». [12] A ello contribuyó la llegada a Europa de la nueva tecnología del papel, procedente de China a través del mundo árabe y de España, que permitía escribir sin estropear los viejos pergaminos. El papel se fabricaba con retales de tela y, según una espléndida teoría expuesta recientemente por Marco Mostert, había más trapos disponibles porque la gente se trasladaba del campo a la ciudad, y en las ciudades estaba de moda llevar ropa interior. [13] La ropa

interior se desgastaba más rápido que la ropa de abrigo y a menudo se desechaba, por lo que había más retales disponibles. Así, de las bragas surgió la literatura.



Apóstoles de la catedral de Basilea.

En Europa también florecieron otros centros de aprendizaje: universidades, inspiradas en los institutos eruditos del mundo árabe, y catedrales con bibliotecas y escuelas anexas, como las de Chartres y Orleans, en Francia. Construidas con innovaciones como arbotantes y cubiertas de estatuas y vidrieras, eran escaparates de las capacidades artísticas y arquitectónicas, así como de la vida intelectual. Chartres, en particular, estaba decorada con altas estatuas de figuras humanas, serenas y de gran belleza; efigies similares adornaban otras catedrales. Cuando visité la catedral de Basilea hace unos años, me llamó la atención un hermoso panel de piedra de principios del siglo XII con seis apóstoles: en lugar de mostrar los signos de su martirio, como era habitual, sostienen volúmenes y pergaminos encuadernados y parecen pensativos y urbanitas, como si estuvieran inmersos en un debate sobre su lectura.

Las catedrales sirvieron de base a eruditos como Juan de Salisbury, que estudió en Chartres de joven y más tarde se convirtió en su obispo, y acabó legándole su biblioteca personal.[14] Realizó al menos seis viajes a Italia, donde coleccionó manuscritos. Al igual que Petrarca más tarde, fue un gran corresponsal, llenando sus epístolas a colegas y amigos de diálogos sobre Cicerón, Virgilio, Horacio y Ovidio.[15] Las referencias clásicas también abundan en sus tratados, que abordan temas muy humanísticos: El *Policraticus* trataba del comportamiento de cortesanos y empleados, y el *Metalogicon* abordaba la educación y temas similares.

Si Juan de Salisbury y Petrarca, separados por doscientos años, hubieran podido encontrarse, habrían pasado un buen rato compartiendo historias de sus viajes y sus roces con el poder. Juan, que había conocido a Thomas Becket en la catedral de Canterbury y por poco no estuvo allí cuando fue asesinado a puñaladas, sabía un par de cosas sobre política y sobre los repentinos cambios de la suerte. No habrían tenido problemas para comunicarse en latín, que permitía a los hombres cultos de Europa trascender el lugar y el tiempo.

El hecho de que uno pueda imaginarse tan fácilmente a Juan y Petrarca hablando pone en duda la simplona historia del repentino renacer de la luz. Muchas cosas cambiaron en los siglos XIV y XV, pero tal vez el aspecto más dramático de ese cambio fue la idea que Petrarca y sus sucesores tenían de sí mismos: el sentimiento de que recuperaban un pasado perdido y lejano para crear un camino que los sacara de la oscuridad.

Una cosa es segura: nada habría unido más a Juan y Petrarca que su común hambre de libros, tal y como unió a Petrarca y Boccaccio y también con las generaciones más jóvenes, cuya historia retomaremos ahora.

Una de las cargas que comporta la formación de una importante colección de libros es la preocupación por cómo legarla a la posteridad. Petrarca, en

un momento dado, había llegado al acuerdo de legar sus libros al Gobierno de Venecia, para que formasen la base de una biblioteca accesible al público. [16] Pero cuando murió, la víspera de su septuagésimo cumpleaños, en 1374, los libros quedaron en posesión de su familia, lo que sugiere que algo había fallado en el acuerdo. Más tarde se dispersaron y pasaron por múltiples propietarios, de modo que acabaron en bibliotecas de toda Europa occidental, incluidas las de Londres y París, así como de varias ciudades italianas.

Petrarca dejó en su testamento un afectuoso regalo a Boccaccio: «Cincuenta florines florentinos de oro para una prenda de invierno que deberá llevar cuando estudie y trabaje durante la noche». Pero Boccaccio tuvo poco tiempo para disfrutar de este regalo, ya que murió al año siguiente, a la edad de sesenta y dos años. Su biblioteca pasó a manos de un fraile conocido suyo y, tras la muerte de este, al monasterio del Santo Spirito de Florencia, donde los libros se guardaron en cofres y apenas se utilizaron, a pesar de que su testamento estipulaba que debían estar a disposición de quien quisiera leerlos. [17]

Ahora que las «tres coronas de Florencia» (como se llamaba a Dante, Petrarca y Boccaccio en una simpática obra de mercadotecnia florentina) habían desaparecido, sus sucesores se dedicaron a la tarea de conmemorarlas y distribuir sus obras. El personaje más enérgico fue el canciller de Florencia Coluccio Salutati, que contaba con una red de amigos y corresponsales tan amplia como la del propio Petrarca. [18] Coluccio los puso a trabajar para localizar los textos perdidos o inacabados de Francesco, en particular los cuadernos en los que escribió su laureado poema *África*. Coluccio también se sintió inspirado para mejorar el epitafio excesivamente modesto que Boccaccio había escrito para su propia tumba en Certaldo. El original solo tenía unas pocas líneas. Coluccio añadió doce versos más, entre ellos la admonición: «Distinguido poeta, ¿por qué hablas de ti tan humildemente, / como si estuvieras de paso?». [19] Si Boccaccio hubiera visto

estos añadidos, seguramente se habría conmovido, al haberse sentido tan a menudo infravalorado en vida, pese a haber sido él mismo generoso en sus elogios a los demás.

Coluccio fue también un gran coleccionista, con una biblioteca de unos ochocientos libros, enriquecida con sus propias notas al margen y enmiendas. Los prestaba a los lectores interesados, y finalmente fueron a parar al monasterio de San Marcos de Florencia. También impulsó el estudio del griego en la misma ciudad, invitando al erudito Manuel Crisoloras, de Constantinopla, a enseñarlo y dando inicio a un gran florecimiento de los estudios griegos en Italia, que dejó atrás las luchas de Petrarca y Boccaccio con esa lengua.

Otro coleccionista con una excelente biblioteca, también de unos ochocientos volúmenes, fue Niccolò Niccoli. Una generación más joven que Coluccio, y todavía un niño cuando Petrarca y Boccaccio murieron, Niccolò creció hasta convertirse en el bibliotecario de Cosme de Médici, cuya familia, que había hecho una fortuna con la banca y el comercio, utilizaba parte de esa riqueza para apoyar a eruditos y artistas. Una de las decisiones ejecutivas de Niccolò fue sacar los libros de Boccaccio de su descuidado almacén en Santo Spirito y hacerlos más accesibles. También legó sus propios libros a las colecciones de los Médici, con la condición de que fueran accesibles a cualquiera que quisiera verlos o incluso tomarlos prestados. Los libros de los Médici se convirtieron en la base de las dos principales bibliotecas de Florencia en la actualidad, la Biblioteca Medicea Laurenziana y la Biblioteca Nazionale Centrale.

Al igual que Boccaccio, Niccolò era hijo de un comerciante y había pasado por el mismo proceso que el escritor al rechazar ese camino laboral en favor de una carrera literaria y erudita. Disfrutaba tanto de los placeres como de los tesoros, y vivía rodeado de sus esculturas, mosaicos y cerámicas, así como de manuscritos. No se casó y vivía solo, con excepción de los criados, pero como compañía era brillante, según las memorias del

librero Vespasiano da Bisticci, una valiosa fuente sobre muchos humanistas de la época. [20] «Siempre que se unía a una discusión de eruditos, lo que hacía a menudo para relajarse, sus divertidas historias y mordaces bromas (ya que por naturaleza rebosaba comicidad) hacían reír continuamente a todos sus oyentes», anotó Vespasiano. Giannozzo Manetti escribió también una biografía, en la que señalaba cómo Niccolò «realzaba su natural buen aspecto con finas prendas de color ciruela». [21] Animaba a grupos de jóvenes eruditos a acudir a su casa para leer libros y, después, discutir sobre lo que habían aprendido de ellos.

Y así fue como continuó la tradición de combinar la amistad con la bibliomanía. Niccolò mantenía una devota correspondencia con su amigo más joven, Poggio Bracciolini, cuya vivaz personalidad a veces cruzaba la línea de los «fuertes improperios» (nuevamente, palabras de Vespasiano) y de la ampulosidad. [22] Al menos en una de sus disputas llegó a las manos. Pero Poggio era más afable con Niccolò, y sus cartas están llenas de alegres conversaciones sobre libros y bromas. Para satisfacción del bibliófilo, su amigo viajaba mucho en busca de manuscritos y a menudo se los enviaba.

El hallazgo más notable se dio cuando Poggio formaba parte de la corte papal en el Concilio de Constanza, celebrado entre 1414 y 1418 en la actual Alemania. El propósito del concilio era tratar de restañar una terrible herida en la Iglesia conocida como el Gran Cisma, que estalló después de que cónclaves rivales eligieran un papa en Roma y otro en Aviñón (la misma ciudad papal sustitutoria que se había empleado en el siglo anterior). Cada recién elegido papa excomulgó de inmediato al otro. Los cardenales se reunieron en Livorno para abordar la situación, pero lo hicieron eligiendo a un tercer papa, que tampoco obtuvo la aprobación de los demás. El Concilio de Constanza tuvo más éxito. Destituyó a los tres y propuso un cuarto, que consiguió establecerse como Martín V. Desde el punto de vista de los nuevos eruditos humanistas, fue una buena elección: a Martín le gustaban

estos escritores elocuentes y entendidos y dio a muchos de ellos trabajos de secretaría y administrativos.

En esa época, mientras trabajaba para el contingente papal romano, Poggio, con amigos, exploró monasterios en una amplia zona en torno a Constanza. Petrarca habría envidiado sus hallazgos. En la abadía de Cluny encontraron más discursos de Cicerón.[23] En San Galo encontraron varias obras, entre ellas un buen texto del tratado *De architectura* de Vitruvio, y algo especialmente deseable: el primer texto completo de las *Instituciones oratorias* de Quintiliano, una biblia de la técnica de la retórica, con su argumentación de que para ser orador hay que ser una persona virtuosa.

Más tarde, probablemente en Fulda, Poggio y su amigo Bartolomeo da Montepulciano encontraron *Sobre la naturaleza de las cosas*, de Lucrecio, el largo poema que transmite la teoría epicúrea y demócrita de los átomos y el escepticismo sobre los dioses.[24] Otros autores habían mencionado fragmentos, por lo que se sabía que existía, pero se daba por perdida en su forma completa. Poggio se lo envió a Niccolò, que quedó tan fascinado que su habitual dadivosidad le falló. Lo guardó para sí durante diez años antes de dejar que nadie, ni siquiera Poggio, lo consultara.



Por norma general eran más generosos unos con otros. En 1423, mientras trabajaba en Roma como secretario papal, Poggio invitó a Niccolò a vivir con él en su cómodo apartamento.[25] «Hablaremos; día y noche viviremos juntos; arrancaremos de raíz todo rastro de los tiempos antiguos.» Debió de ser un hogar entretenido, con las festividades de Niccolò, vestido de ciruela, y el obsceno sentido del humor de Poggio. Fue durante esta época en Roma cuando Poggio escribió un libro de bromas y anécdotas, el *Liber facetiarum*: una diversión muy humanista, llena de dobles sentidos, como en la historia del mensajero que pregunta a una mujer si desea enviar una nota a su marido, que está fuera de casa. «¿Cómo voy a escribirle —

responde ella—, si mi marido se ha llevado la pluma y me ha dejado el tintero vacío?»[26] El libro circuló ampliamente y se imprimió mucho después de la muerte de Poggio en muchas ediciones: fue el primer libro de chistes publicado.

En sus tareas de copia y escritura, Coluccio, Niccolò, Poggio y otros desarrollaron un nuevo estilo caligráfico que reflejara su nuevo espíritu.[27] Conocida como la «letra humanística», se basaba en una escritura que creían procedía de la Antigüedad, pero que no era sino la minúscula creada por los escribas de Carlomagno. Sencilla y más fácil de leer que la letra medieval habitual, era perfecta para aquellos lectores que podían marcar su propio ritmo y leer muchos libros, en lugar de tener que recitar textos en voz alta, con cuidado y lentitud, en un atril. Los humanistas desestimaron el estilo más elaborado por considerarlo «gótico», un insulto que implicaba «bárbaro», como en las hordas de godos y vándalos que habían provocado la caída anterior de Roma.[28] Su propio estilo revelaba cómo se veían a sí mismos: reviviendo la antigua sencillez, barriendo el desorden y llevando el conocimiento a la luz pública.

Hablando de desorden, no podían ignorar las antiguas riquezas que les rodeaban en Roma, aunque en un estado de lúgubre caos. El Coliseo se encontraba entonces en ruinas. Muchos edificios antiguos habían sido saqueados por sus materiales. Los arcos de la ciudad estaban rotos y medio enterrados, cubiertos por plantas en las que pastaban las ovejas.

Todo ello intrigaba mucho a los humanistas. En varias visitas Petrarca había hecho todo lo posible por hacer coincidir lo que veía con los relatos escritos que había leído en la historia clásica, la mitología o la poesía.[29] Él y su amigo y mecenas Giovanni Colonna, durante una estancia en Roma, jugaban a adivinar lugares. Miraban a su alrededor y decían: «Aquí los juegos de circo y el rapto de las sabinas; allí, el pantano de Capri y el lugar donde Rómulo desapareció». Cada atardecer subían a la azotea de las Termas de Diocleciano para contemplar la vista y comparar conocimientos:

Petrarca era más experto en historia antigua; Colonna, en los primeros tiempos cristianos. Todavía cometían errores, en parte porque estaban (mal) guiados por una obra de referencia datada en el siglo XII o principios del XIII: las *Maravillas de la ciudad de Roma*, del maestro Gregorio.

La letra humanística de Poggio.

Poggio y su amigo Antonio Loschi investigaron más y pudieron congratularse de corregir a Petrarca. Donde Petrarca creía haber encontrado la tumba de Remo, por ejemplo, Antonio se dio cuenta de que era la de Cestio (Matthew Kneale comenta: «No fue un descubrimiento tan difícil, ya que el nombre de Cestio estaba escrito en un lateral con letras enormes»). [30]

Poggio escribió su propia descripción de las ruinas de Roma, trazando presuntos emplazamientos de edificios y calles antiguos sobre lo que quedaba a la vista; la incorporó muy apropiadamente a una obra de 1448 sobre los caprichos de la fortuna. [31] Aplicó capacidades arqueológicas similares a los alrededores de la ciudad, estudiando detenidamente las tumbas y trepando por los arcos para transcribir sus inscripciones.

También otros estudiaban las ruinas romanas, pero lo hacían para aprender de sus técnicas de construcción, e incluso para idear mejoras. A principios del siglo XIV, dos jóvenes que vivían de forma semisalvaje mientras exploraban la zona fueron considerados por los lugareños como

indigentes y buscadores de tesoros.[32] En realidad, se llamaban Filippo Brunelleschi y Donato di Niccolò di Betto Bardi, más tarde conocido como Donatello, y estaban investigando. Sus propias innovaciones, unos años más tarde, transformarían la arquitectura de Florencia. Algunos viajeros llevaron sus investigaciones más lejos: Ciriaco de Ancona recorrió Grecia y Turquía registrando inscripciones.[33] Historiadores como Flavio Biondo (también llamado Biondo Flavio; en cualquier caso, ambas palabras significan lo mismo: «rubio»)[34] se hicieron adeptos a combinar esas investigaciones físicas con fuentes documentales para crear amplios estudios con títulos como *Décadas de historia*, *Roma restaurada*, *Italia iluminada* y *Roma en triunfo*. Los viajeros medievales también se habían interesado por las reliquias del pasado, pero estos eruditos, más modernos, se acercaban a ellas a través de una indagación verdaderamente histórica: ¿cómo llegó cada una de estas ruinas a estar ahí? ¿Quién las construyó? ¿Quién las destruyó?

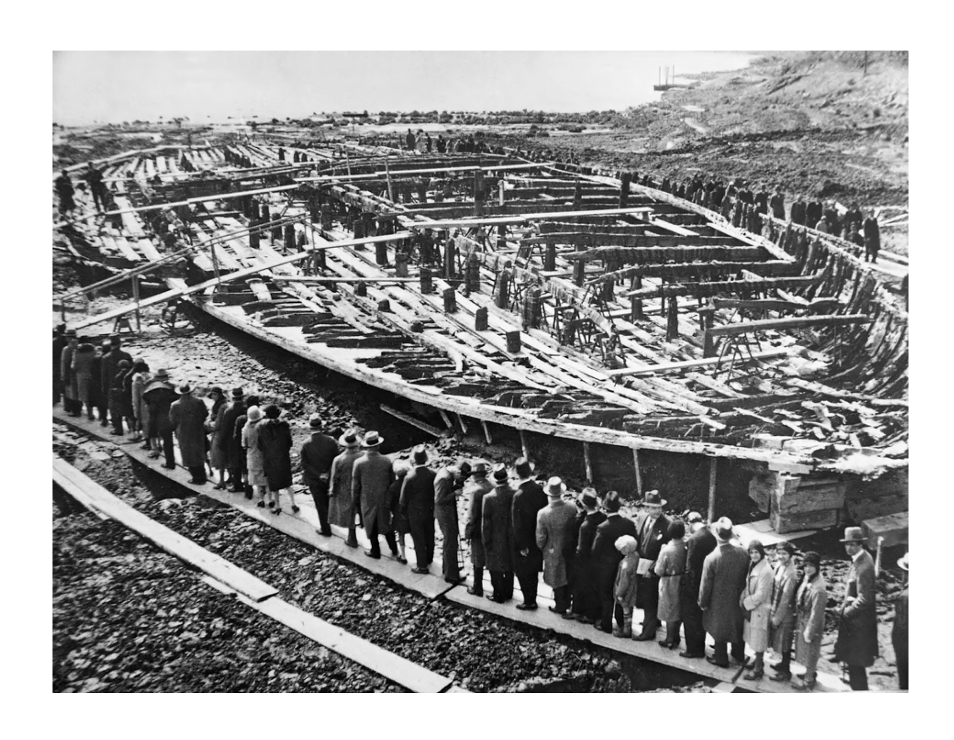
También se interesó por los orígenes romanos el arquitecto Leon Battista Alberti, que compiló una *Descripción de la ciudad de Roma* en la década de 1440, tras largas investigaciones topográficas.[35] En la misma década se involucró en un dramático proyecto a las afueras de Roma: intentar, junto con Flavio Biondo y otros, rescatar dos enormes barcos antiguos del fondo del cercano lago Nemi.

La gente llevaba mucho tiempo preguntándose por esas naves. En días claros se las podía ver como imágenes que vacilaban bajo el agua. Los pescadores locales encontraban a veces clavos y fragmentos de madera clavados en sus redes. Alberti ideó un método que, esperaba, permitiría rescatar los barcos enteros e inspeccionarlos.[36] Equipos de buceadores, traídos del puerto de Génova —«más peces que hombres», como escribió Biondo—, nadaron hasta uno de los barcos y ataron cuerdas, cuyos otros extremos se fijaban a cabrestantes en la superficie, sostenidos por barriles flotantes. Las primeras etapas fueron bien. Pero cuando se giraron los

cabrestantes y el barco empezó a elevarse, las cuerdas atravesaron rápidamente sus maderos podridos y las embarcaciones volvieron a hundirse. Biondo y Alberti pudieron inspeccionar algunas piezas. Hicieron conjeturas sobre su antigüedad, pero inexactas. De hecho, se trataba de barcazas de lujo que databan del reinado del emperador Calígula. La mayor tenía setenta metros de eslora, absurdamente grande para su uso en un modesto lago. Estaban equipadas con fontanería, mosaicos y lujos de todo tipo, signos de los logros prácticos romanos en su máximo esplendor.

A lo largo de los años se realizarían otros intentos. En 1895 un mosaico se desprendió de una de las cubiertas y, tras diversas peripecias, apareció convertido en una mesita de café en casa de un anticuario neoyorquino, que desconocía su origen.[37] Fue, con el tiempo, devuelto al museo de Nemi, cuyo director ha observado: «Si se mira desde cierto ángulo, aún pueden verse restos del anillo del fondo de una taza».

El total rescate de los barcos se logró finalmente durante la era de Mussolini, una época en la que la grandeza de Roma estaba muy de moda. Por increíble que resulte, se hizo drenando gran parte del lago, una hazaña que llevó casi cinco años, entre 1928 y 1932, y que sufrió un serio contratiempo cuando la disminución del peso del agua desencadenó una erupción de lodo procedente del fondo. No obstante, se logró, y los barcos recuperados se expusieron en el museo.[38] Desgraciadamente durarían pocos años: durante un bombardeo estadounidense, la noche del 31 de mayo de 1944, todo el museo se incendió, incluidos los barcos. Algunos objetos sobrevivieron, como el mosaico que misteriosamente había viajado a Nueva York. En la actualidad, el museo ha recuperado su esplendor.[39]



En el siglo XV, la idea de extraer barcos naufragados, apenas visibles, de las profundidades resultó ser la metáfora perfecta del proyecto humanístico de rescatar el conocimiento naufragado o hundido en todas sus formas. Flavio Biondo la utilizó en su *Italia iluminada* para describir su visión de la tarea del historiador.[40] Nadie se queje, escribió, si no logro reconstruir los acontecimientos en su totalidad, como si rescatara un barco entero. Por el contrario, agradecedme las reconstrucciones fragmentarias que puedan hacerse, «por haber sacado a tierra algunos tablones de tan vasto naufragio, tablones que flotaban en la superficie del agua o que casi habían desaparecido».

Los humanistas cazadores de libros y de ruinas eran aficionados a este tipo de metáforas. Cuando no hablaban de reliquias, incendios u oscuridad, describían su trabajo como la liberación de prisioneros de las mazmorras. Poggio describió el manuscrito de Quintiliano que encontró en San Galo como una persona sentada en una celda sucia y oscura al pie de una torre, como un condenado, con la barba sucia y el pelo cubierto de barro.[41] «Parecía extender las manos y suplicar la lealtad del pueblo romano, exigir que se le salvara de una condena injusta.» La imagen pierde

un poco de fuerza debido a que Poggio tuvo que dejar allí el manuscrito. [42] Pero hizo su copia del mismo, liberando así a Quintiliano en el sentido que importaba. El amigo de Poggio, Cinzio, o Cincio, de Roma, prestó imaginaria voz a los libros en unas elocuentes líneas: «Vosotros, hombres que amáis la lengua latina, no dejéis que me destruya del todo este lamentable descuido. Sacadme de esta prisión en cuya penumbra no se percibe siquiera la brillante luz de los libros». [43]

Los juegos de palabras con la luz y la oscuridad continuaban. El librero y biógrafo Vespasiano contraponía la «gran oscuridad» en la que viven los ignorantes a la iluminación que aportan al mundo los escritores. [44] Haciéndose eco de las observaciones que Petrarca había hecho una vez a Boccaccio, añadía que la ignorancia se considera a veces santa, pero como virtud está sobrevalorada. Incluso puede ser la fuente del mal mundano, sugería.

Mientras los escritores y coleccionistas seguían con sus rescates humanistas de los antiguos, sacándolos de las profundidades y de las mazmorras, los antiguos les devolvían el esfuerzo ofreciendo una luz moral regeneradora al mundo moderno. Francesco Barbaro, un erudito veneciano, escribió a Poggio después de que este descubriera Quintiliano y otras obras, contándole lo maravilloso que era oír «de tanto esfuerzo por el bien de toda la humanidad, de tantos beneficios que durarán para siempre», ya que «la cultura y la formación mental, que se adaptan a una vida buena y a un discurso justo», pueden aportar grandes ventajas no solo a los individuos, sino a las ciudades, a las naciones y al mundo entero. [45]

Era un trabajo embriagador: salvar a la humanidad contemporánea y, al mismo tiempo, satisfacer el propio afán de adquisición, acumulando libros y otros artefactos para regodearse en felicidad. «Tengo una habitación llena de cabezas de mármol», escribió Poggio, y soñaba con encontrar un lugar más grande en el campo para poder llenarlo de más tesoros. [46] Algunos coleccionistas disponían de tales recursos: el cardenal Prospero Colonna,

que había financiado en gran parte el proyecto de las naves de Nemi, creó un jardín para esculturas en la colina del Quirinal. Por si fuera poco, mientras se excavaba este yacimiento, surgieron aún más antigüedades de la tierra. No es de extrañar que Poggio eligiera al cardenal como dedicatario de su obra *Sobre la avaricia*, en la que defendía una antigua idea: que las grandes riquezas no eran pecaminosas, sino virtuosas, porque con ellas se podían hacer cosas que mejoraran la vida. [47]

La acumulación de hallazgos continuó, sobre todo, con los Médici en Florencia. Muy lejos, al norte, creó otra colección Isabel de Este, marquesa de Mantua. [48] Convirtió una torre de su palacio en su estudio privado y galería, y la llenó de objetos antiguos, así como de pinturas recién encargadas a artistas contemporáneos. Fue un raro caso de gran mecenas y coleccionista femenina.

Mujeres: ¡ojalá hubiera más en esta etapa de la historia! En 1984, la historiadora Joan Kelly-Gadol escribió un famoso artículo en el que se planteaba la pregunta «¿Tuvieron las mujeres un Renacimiento?». [49] Probablemente adivines su conclusión. Sostenía que la Europa medieval había ofrecido más posibilidades de éxito, al menos para algunas mujeres. Podían administrar grandes propiedades, sobre todo si sus maridos salían de cruzada. O podían florecer en comunidades monásticas, como en el caso de la poetisa, dramaturga e historiadora del siglo X Rosvita de Gandersheim, cuyas obras se encontraron y publicaron en medio de un gran revuelo en la era humanista; o la compositora, filósofa, médica, mística e inventora de una lengua artificial del siglo XII Hildegarda de Bingen. [50]

El mundo de los humanistas del siglo XV, por el contrario, era más urbano y menos monástico. Los humanistas trabajaban como tutores o secretarios en casas privadas de clérigos o príncipes, o como funcionarios o

diplomáticos en el ámbito público. En todas estas funciones eran importantes los *studia humanitatis*, que constaban de cinco asignaturas: gramática, retórica, poesía, historia y filosofía moral. Aprender a hablar y escribir bien, así como a comprender ejemplos históricos y filosofía moral, constituía la base perfecta para una vida dedicada a la oratoria, la escritura, la política y a tomar buenas decisiones. Pero ese era el problema. Pocos padres soñaban con que sus hijas tuvieran una vida de ese tipo. De las mujeres bien nacidas se esperaba que permanecieran en casa, en una modesta reclusión, ausentes por completo del ámbito público. Nunca darían discursos ni escribirían cartas elegantes; no necesitaban el latín, y no tenía sentido estudiar el arte de tomar decisiones sabias, porque era poco probable que fueran capaces de tomar muchas decisiones. Al carecer de esa formación, quedaban excluidas de la mayor parte de lo que se consideraba humanidades. En cambio, les quedaban las virtudes de la castidad y la modestia, para las que no necesitaban mucha educación. Algunas de las ciudades humanistas más vibrantes, sobre todo Florencia, eran también aquellas en las que más se presionaba a las mujeres para que fueran invisibles.

Aun así, algunas mujeres humanistas dejaron su impronta. Un ejemplo destacado fue la primera escritora profesional conocida, Christine de Pizan. Nacida en Venecia en 1364, pasó la mayor parte de su vida en Francia y, al parecer, recibió de su padre, médico, una educación razonable en italiano y francés, y posiblemente también en latín. [51] Se casó a los quince años y tuvo tres hijos. El curso de su vida cambió cuando murieron su marido y su padre, dejándola con la responsabilidad de mantenerse a sí misma, a sus hijos y a su madre. Para ello, se dedicó a escribir, produciendo obras para el rey y otros a cambio de patrocinio financiero. Su versatilidad era impresionante: además de obras sobre ética, educación, política y guerra —todos ellos temas considerados masculinos—, escribió poesía amorosa y algunos versos que relatan episodios de su propia vida, ilustrando uno de

los temas favoritos de Petrarca: *La mutabilidad de la fortuna*. En 1405, escribió *La ciudad de las damas*, una colección de relatos basados en una obra de Boccaccio sobre las mujeres en los mitos y la historia, pero en el que añadió una encendida defensa de las aptitudes generales y la excelencia moral de las mujeres. [52] Gran parte de la defensa es pronunciada por la voz de la Razón, que, como en la mitad positiva de los *Remedios para la vida* de Petrarca, proporciona pensamientos alentadores para contrarrestar la tristeza. Cuando la narradora se deprime al leer las muchas cosas misóginas que los hombres han escrito sobre las mujeres, la Razón la anima. Le sugiere que se pregunte: ¿acaso estos hombres nunca se han equivocado en nada? Es evidente que sí, ya que a menudo se contradicen o se corrigen unos a otros y no todos pueden estar en lo correcto. «Permíteme decirte —afirma la Razón— que los que hablan mal de las mujeres se hacen más daño a sí mismos que a las mujeres a las que calumnian.» Aconseja a la narradora que construya en su mente una «ciudad de las damas» y la llene de todos los ejemplos que pueda descubrir de mujeres eruditas, valientes e inspiradoras. Se trata de otro tipo de tarea de rescate: desenterrar figuras olvidadas para alegrar a los vivos.

Hubo más mujeres que alcanzaron el éxito en ese siglo: mujeres como Laura Cereta, que escribió poesía, así como una colección de sus epístolas que ella —al igual que Petrarca— distribuyó como obra literaria. [53] Entre sus corresponsales había muchos humanistas notables; ella llenaba las cartas con detalles sobre su vida y con reflexiones sobre por qué las mujeres deberían tener mejor acceso a la educación y más independencia en el matrimonio. Otra escritora de cartas, Cassandra Fedele, recopiló sus epístolas, junto con una oración en latín, y envió la obra a Angelo Ambrogini, conocido como Poliziano, eminente tutor de la familia Médici. [54] Este respondió con una carta de elogios elegantes y condescendientes: qué maravilla, decía, encontrarse con una mujer que manejaba una pluma en lugar de una aguja, y que pintaba tinta sobre el

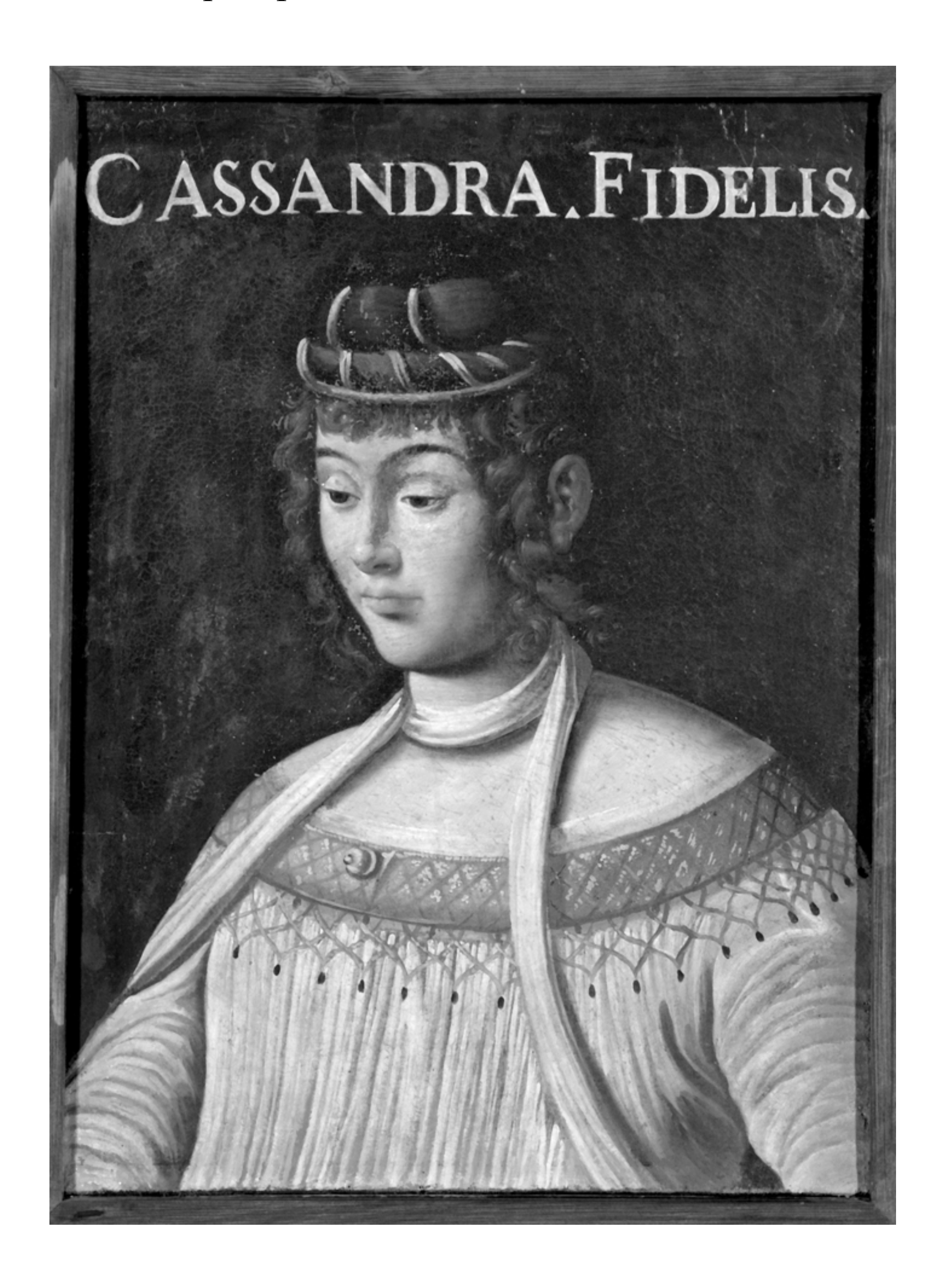
papel en lugar de maquillarse la piel. Al menos eso era mejor que ser ignorada, que fue lo que le sucedería, posteriormente, durante mucho tiempo. Una de sus cartas ofrece una irónica vuelta de tuerca a la gran alabanza de Cicerón a los placeres y beneficios de los «estudios de humanidades» en su *Defensa del poeta Arquias*.[55] Escribe: «Aunque el estudio de las letras no promete ni ofrece ninguna recompensa a las mujeres ni ninguna dignidad, toda mujer debe buscar y abrazar estos estudios solo por el placer y el deleite que se deriva de ellos». Después de muchos años de pobreza tras la muerte de su marido, consiguió finalmente ser nombrada priora de un orfanato de Venecia, a la edad de ochenta y dos años; a los noventa, tuvo el honor de que le pidieran que escribiera un elegante discurso de bienvenida en latín para la visita a la ciudad de la reina de Polonia.



La ciudad de las damas.

Sucedía en 1556, y tal vez por aquel entonces la idea de una mujer erudita ya resultara menos extraña, además de que entonces las mujeres tenían más posibilidades de recibir una educación. La poeta Vittoria Colonna se benefició del acceso a la excelente biblioteca de otra mujer, Costanza d'Avalos, tía del muchacho al que Vittoria había sido prometida desde los tres años. [56]

En la lejana Inglaterra, el humanista Tomás Moro optó por educar a sus hijas. Lo mismo hizo Enrique VIII: a María le enseñó el humanista español Juan Luis Vives, y a Isabel, Roger Ascham, que se deshacía en adulaciones ante su precoz intelecto y sus habilidades lingüísticas. Pero se trataba de unas pocas privilegiadas, educadas porque, en realidad, tenían la expectativa de desempeñar un papel político y asumir una responsabilidad moral: tenía sentido que aprendieran a hacerlo bien.



Evidentemente, que los jóvenes tuvieran una educación moral mejor y más completa no implica que siempre resultaran dechados de virtud y sabiduría. Se ha llegado a decir que la educación humanística de la época era principalmente una técnica para formar figuras públicas engreídas y pedantes, sin ninguna genuina curiosidad intelectual o idea seria en sus cabezas.[57] Hay algo de cierto en ello, y he observado, en la Gran Bretaña de principios del siglo XXI, que la habilidad para soltar citas en latín mientras te comportas como un canalla todavía puede llevarte muy lejos.

Sin embargo, se trataba de un ideal admirable, tomado directamente de modelos tan venerados como Cicerón y Quintiliano: para gobernar bien, uno debe ser capaz de hablar bien, razonar bien, practicar la moderación y el equilibrio, y estar impregnado de «humanidad» en todos sus sentidos, lo que incluye tener conocimientos de cómo se desarrolló la historia humana en el pasado.

Los buenos profesores debían ser capaces de transmitir todo esto a sus alumnos, y no solo de forma teórica. También debían ser seres humanos completos, cultos y excelentes, para enseñar con el ejemplo. A los tutores humanistas les gustaba contraponerse a los antiguos profesores universitarios medievales, considerados excéntricos, pedantes y obsesionados con silogismos y paradojas sin sentido como: «El jamón nos hace beber; beber quita la sed; por tanto, el jamón quita la sed».[58] El maestro de la princesa María, Juan Luis Vives, se burlaba de este tipo de pedantes, que se creían inteligentes y filosóficos, pero caían en la torpeza y el balbuceo en cuanto se los sacaba de sus pequeños mundos.[59] Nada sabían de las habilidades más valiosas de la vida:

> La filosofía moral, que nos enseña sobre la mente y la vida humana, y da gracia a las ideas y a los modales; o la historia, que es la madre del aprendizaje y la experiencia; o la oratoria, que enseña y gobierna la vida y el sentido común; o la ciencia de la política o la economía, por la que se regulan los asuntos públicos y domésticos.

Estos tres pilares humanísticos —la filosofía moral, la comprensión histórica y la buena comunicación— se practicaban mejor en el mundo real, aunque ese fuera el enrarecido entorno de un séquito real. Vives da gracias a Dios por haberle liberado de la pedantería y haberle permitido así descubrir «las verdaderas disciplinas dignas del hombre, que por eso suelen llamarse humanidades».

Estas disciplinas iban de la mano de agradables entornos en los que estudiarlas. En Mantua, la familia Gonzaga regentaba una escuela situada entre bellos prados, dirigida por Vittorino da Feltre y conocida como la Giocosa o la Gioiosa: la escuela «lúdica» o «alegre». En Ferrara, Guarino da Verona y su hijo Battista Guarini formaban a la familia Este y a sus amigos en un entorno igualmente bello. A un alumno, Leonello d'Este, Guarino le escribió elogiando los placeres de leer libros al aire libre, tal vez en una barca por el río. [60] Describió cómo se deslizaba, con el libro abierto sobre las rodillas, entre viñedos y campos llenos de campesinos cantando. Pero leer en una biblioteca puede ser casi igual de delicioso. Un diálogo de otro autor muestra a Guarino aconsejando a Leonello cómo decorar la biblioteca: además de libros, se pueden añadir rosas, ramitas de romero, un reloj de sol, una lira y cuadros de dioses y eruditos. Sin embargo, es mejor no incluir gatos ni pájaros enjaulados; sus travesuras distraen demasiado.

Pensar en esta biblioteca ideal me trae a la mente un escenario semejante: el magnífico palacio de Urbino, un poco más al sur en la península italiana. El duque de Urbino, Federico da Montefeltro, fue alumno de Vittorino en Mantua. [61] Después hizo fortuna como condotiero, o general mercenario, y a partir de 1454 invirtió esa fortuna en la construcción de un palacio de ensueño, en lo alto de una colina, con una arquitectura perfectamente proporcionada y una decoración interior que loaba las humanidades y a la humanidad. En su estudio privado había en tableros pintados bellas imágenes de escritores admirados (Homero, Virgilio, Cicerón, Séneca, Tácito), y de instrumentos musicales, templos

clásicos, loros y de su mascota, una ardilla, que no distraían demasiado, ya que en forma de madera polícroma no podían dar saltos. Su bien nutrida biblioteca llenaba dos salas, adornadas con frescos de las artes y las ciencias y una inscripción en latín que decía, de su colección de libros: «En esta casa tienes riquezas, cuencos de oro, abundancia de dinero, multitud de sirvientes, gemas centelleantes, ricas joyas, cadenas y fajas preciosas. Pero he aquí un tesoro que supera con creces todo ese esplendor». El proveedor de la mayor parte del contenido fue Vespasiano da Bisticci, quien, al parecer, mantenía a 34 copistas permanentemente ocupados solo en hacer manuscritos para el duque de Urbino. Todos, por supuesto, estaban escritos con clara letra humanista.

La corte de Urbino era famosa por su vida social, y en ella las mujeres formaban parte de la escena, tanto en tiempos del duque original (a la duquesa y sus amigas les encantaban las fiestas) como después. El conde Baltasar Castiglione, militar y diplomático, también de las cercanías de Mantua, que pasó mucho tiempo en la corte de Urbino durante las primeras décadas del siglo XVI, estudiando en la biblioteca y pasándoselo de maravilla con el grupo de moda, reflejaba el ambiente de una generación un poco posterior.[62] Su diálogo *El cortesano* evoca esa vida, con sus inteligentes conversaciones, sus ocurrencias y sus debates sobre el amor, la elocuencia o la virtud política, todo ello con el telón de fondo de un paisaje espectacular. Piensa en el ambiente del *Decamerón* de Boccaccio, con sus tertulias y juegos; pero, en lugar de contar historias subidas de tono, se planteaban preguntas como: «Si tuviera que estar abiertamente loco, ¿qué clase de locura me veríais capaz de cometer?».

Uno de estos retos consistía en describir las cualidades de un cortesano ideal. El grupo discute en qué deportes debería destacar. El tenis es bueno; la cuerda floja es opcional. Por encima de todo, están de acuerdo en que ha de ser valiente, educado y elocuente y comportarse con *sprezzatura*.[63] Esto implicaba una despreocupación relajada y desdeñosa: hacer cosas difíciles

como si fuera algo natural, sin esfuerzo visible. La palabra me recuerda a alguien que se echa una capa sobre los hombros de forma descuidada, de manera que queda perfectamente colgada, sin necesidad de sujetarla con alfileres ni de arreglarla.

Sprezzatura era también el ideal en la actividad literaria. Castiglione afirma que escribió su propio libro de esta manera, mezclándolo como una ensalada ligera y nunca con la intención de producir una edición adecuada, ya que eso requería esfuerzo.[64] Asegura que su amiga Vittoria Colonna, poetisa, lo hizo circular en secreto entre sus amigos, hasta que, de todos modos, había sido tan leído que se dio cuenta de que también podía publicarlo. La verdad era otra: se esmeraba en su obra, como la mayoría de los autores, y revisó varias veces *El cortesano* antes de su muy aplaudida aparición en 1528.

Un trabajo de base igual de subrepticio subyacía en los logros de muchos de estos eruditos, autores y tutores. Pese a que les gustaba aparentar ante los nobles, muchos procedían de entornos mucho más modestos que sus aristocráticos alumnos. Como Petrarca y Boccaccio antes que ellos, algunos habían pasado por el doloroso ritual de rechazar las expectativas paternas y elegir en su lugar el camino humanista. Encontrar y mantener sus nichos de empleo o mecenazgo seguramente requirió más trabajo e ingenio de lo que revelaban, incluido el trabajo de mantener una apariencia despreocupada.

Tampoco lograban siempre eliminar todo rastro de su tendencia a ser un «profesor loco». Un admirado erudito y tutor de la corte de Forlí, Antonio Urceo, conocido como Urceo Codro, obtuvo un apartamento en el palacio para vivir y trabajar.[65] Un día salió y dejó una vela encendida sobre su escritorio. Una pila de papeles se prendió; las llamas se propagaron y, cuando regresó, lo encontró casi todo destruido, incluida su obra en curso.

Olvidando toda su pulcritud y su *sprezzatura* humanistas, Codro salió corriendo de la ciudad hacia el campo, gritando insultos contra Dios y la Virgen María, e invocando al diablo para que se llevara su alma. Sus gritos

se desvanecieron a medida que desapareció en el campo. Cuando se calmó lo suficiente como para regresar, las puertas de la ciudad se habían cerrado. Tuvo que pasar la noche a la intemperie, y por la mañana un amable carpintero lo acogió y le permitió quedarse en su casa. Codro permaneció allí seis meses, sin volver al palacio y sin tocar un libro, hasta que, por fin, recuperó el equilibrio y pudo reanudar su trabajo.

El libro de Castiglione se convirtió en un éxito y se puso de moda, en parte, porque no circuló solo como en manuscrito entre un número limitado de lectores, como ocurrió con escritores anteriores: se imprimió.

La imprenta, tanto con tipos móviles como sin ellos, había debutado mucho antes en China y Corea: era útil para la práctica budista de reproducir oraciones en grandes cantidades a fin de hacer méritos. [66] Cuando la tecnología llegó a Europa se le dio un uso similar: la producción de indulgencias papales, es decir, billetes que reducían el castigo que se podía esperar en la otra vida. Hasta 10.000 de estas indulgencias fueron impresas por Johannes Gutenberg, más recordado por haber producido el primer gran libro europeo impreso: su Biblia de 1455. [67]

Como la mayoría de los inventos que mejoran la vida humana, la imprenta topó con escepticismo y resistencia. El duque de Urbino no quería saber nada de esos textos. Un abad benedictino alemán, Johannes Trithemius, escribió *Elogio de los amanuenses*, argumentando que los manuscritos eran mejores que los libros impresos y que la escribanía era un ejercicio espiritual demasiado útil como para que los monjes lo abandonaran. Para llegar a un público lo más amplio posible, mandó imprimir el libro. [68]

El abad sostenía también que el pergamino era una sustancia más duradera que el papel, y era cierto, aunque el papel hecho con retales de bragas ha sobrevivido maravillosamente en comparación con los libros de

bolsillo de pasta de madera de los años setenta. No obstante, de cara a la supervivencia de las obras literarias, la imprenta supera sin duda a la reproducción de manuscritos, ya que se pueden hacer y distribuir muchas copias. No hay más que pensar en Boccaccio enviándole las preciosas páginas de la traducción de Homero a Petrarca, o en Poggio, incapaz de recuperar a Lucrecio de las manos de Niccolò durante diez años. Es cierto que también se han perdido muchos libros impresos, pero en general los libros tienen más posibilidades que los manuscritos. La imprenta primitiva es un excelente ejemplo de ingenio técnico que trabaja en armonía con el conocimiento cultural para producir un objeto de valor duradero. En palabras de Edward Gibbon, de este grupo de trabajadores mecánicos alemanes surgió «un arte que desafía la devastación del tiempo y la barbarie».[69]

La obra de Trithemius alababa el encanto de los manuscritos, pero la imprenta también desarrolló su propia belleza, sobre todo gracias a que se la diseñó para ser sencilla, limpia y legible. Los impresores alemanes utilizaron un tipo de letra «rota», que fue la preferida en muchos lugares para las obras sagradas. Debido a sus orígenes nórdicos, se la conocía como «gótica». Pero también surgió la demanda de fuentes más ligeras, para acompañar las cualidades luminosas de la redescubierta literatura clásica. El primer libro (que se conserva) impreso en Italia, una edición de 1465 del *De oratore* (*El orador*) de Cicerón, se hizo con este tipo de letra, aunque los impresores fueron los alemanes Arnold Pannartz y Conrad Sweynheym. Se basaron en la letra humanista, que a su vez se basaba en la minúscula carolingia, grafía que se cree de origen romano. El mejor uso de tales diseños, sin embargo, tuvo que esperar al italiano que acabaría publicando *El cortesano* de Castiglione, Aldo Manucio, de Venecia, junto con su brillante tipógrafo, Francesco Griffo.[70]

Aldo Manucio había recibido una educación humanística por parte de Battista Guarini en Ferrara, y al principio pensó en seguir una carrera

académica. Pero a los cuarenta años se encontró en Venecia y descubrió la imprenta. Aquella ciudad se había convertido en el gran centro italiano de esta tecnología: en la época de Aldo contaba con unas 150 prensas en funcionamiento y estaba repleta de puestos de venta de libros. Aldo trabajó para otros impresores para aprender el oficio, y luego montó su propio negocio. En 1498, cuando se desató una de las epidemias de peste más frecuentes de la época, cayó enfermo e hizo una promesa a Dios: si se salvaba de la muerte, dejaría la imprenta e ingresaría en la Iglesia. Se curó, pero se lo pensó mejor y le pidió al papa una dispensa especial para romper el voto, alegando que dependía económicamente del negocio, como si los sacerdotes no pudieran ganarse la vida. Afortunadamente para la historia de la imprenta, el papa Alejandro VI, que no era ajeno a las interpretaciones «creativas» de las normas, se lo concedió.

Aldo se convirtió en un virtuoso de los tipos de imprenta. En un momento dado podía hacer auténticas extravagancias para autores vanidosos. El ejemplo más destacado, en 1499, fue *Hypnerotomachia Poliphili* o, traducido y completado, *El sueño de Polífilo, donde se enseña que todo lo humano no es más que un sueño*.[71] El autor, un monje que entonces rondaba los sesenta años, era en teoría anónimo, pero dejó una enorme pista en forma de acróstico que recorría las primeras letras de todos los capítulos: deletreaba una frase que incluía su nombre, Francesco Colonna. Su libro cuenta, en un italiano latinizado, la historia del héroe Polífilo, que vaga entre ruinas antiguas y prados en busca de su amor perdido, Polia. Al igual que Aldo, ella promete durante un episodio de peste que se retirará del mundo si sobrevive, en su caso para convertirse en una casta doncella del templo de la diosa Diana. A diferencia de Aldo, ella cumple su promesa. Pero la parte de la castidad resulta difícil de satisfacer, porque un día Polífilo entra en el templo y se desmaya aparatosamente ante el altar: ella lo revive con un beso. La suma sacerdotisa los ve y los expulsa de la orden. Polífilo es feliz, pero cuando intenta abrazar a Polia, ella

desaparece de su alcance. Y así termina la historia, porque todo había sido un sueño.

En palabras del historiógrafo E. P. Goldschmidt, el libro expresa «los frenéticos arrebatos de un pedante».[72] Señala también que, «como otros grandes libros, está escrito por un lunático». Pero se trata de raptos y locuras humanistas, llenos de alegría por el lenguaje y la belleza visual. Gracias a Aldo, la historia está impresa en un tipo de letra claro con mucho espacio alrededor, lúcido en tipografía, si no en contenido. Viene ilustrado con xilografías, posiblemente obra del artista Benedetto Bordone, que representan ruinas, procesiones y tumbas, con detalladas letras miniadas para complacer a los coleccionistas.[73]

Otras obras producidas por Aldo eran más delicadas y sobrias en contenido. Publicó textos tanto modernos como clásicos en un formato portátil, perfecto para leer mientras se navega río abajo en un barco. Los libros pequeños no eran una novedad: ya en el siglo I d. C., el poeta latino Marcial había recomendado a los lectores que quisieran llevarse su libro de viaje que compraran aquellos «que en pequeñas páginas oprime el pergamino».[74] Pero estos libros se convirtieron en compañeros asequibles para los humanistas viajeros. Para acompañar los limpios diseños de Aldo, Griffo diseñó un nuevo tipo de letra de fácil lectura, la «cursiva». Apareció en 1500, para unas pocas palabras en un frontispicio, antes de ser empleada de forma más completa en una edición de la poesía de Virgilio en abril de 1501.

Virgilio era una elección acertada, ya que era ampliamente adorado e imitado por los humanistas. Uno de los nuevos autores que emulaban su sensibilidad bucólica era Pietro Bembo, un amigo de Castiglione que también había pasado un tiempo en la corte de Urbino y, anteriormente, en la de los Este, en Ferrara.[75] Bembo le regaló a Aldo su primer libro, *De Aetna*, preciosa muestra de escritura e impresión humanistas en su máxima expresión.

El libro no está impreso en cursiva; apareció en febrero de 1496 y esa invención aún tardaría unos años en aparecer. Pero las letras son nítidas y claras, e incluyen una excelente innovación: un atractivo y regordete punto y coma, empleado por primera vez para indicar un descanso o pausa. [76] En general, las páginas parecen frescas, expresando el ideal humanista de luz y liberación. La apariencia se corresponde con la alegre elegancia de la historia. Nos encontramos con el autor paseando junto a un río con su padre, Bernardo, en su hermosa villa cerca de Padua, y contándole sobre su reciente viaje a Sicilia. Como parte de este, un amigo y él habían escalado el volcán Etna, deteniéndose en el camino para contemplar ruinas, monedas griegas y variedades de árboles. Pietro reflexiona sobre las cosas que había leído sobre el Etna en los autores antiguos, incluido el geógrafo Estrabón, quien sostenía que solo habría nieve en la cima en invierno. Fue una sorpresa, dice Pietro, descubrir que esto no era cierto: incluso en verano, y entre nubes de gas sulfúrico y las ocasionales piedras escupidas por el monte, la nieve estaba congelada. ¿Podría ser que los autores antiguos a veces se equivocaran? Y, en cualquier caso, ¿cómo funcionan los volcanes? ¿Respiran acaso como los pulmones humanos, inhalando vapores y expulsándolos?

De Aetna, que exhibe la inquisitiva mente de su autor, así como su inmersión en las fuentes clásicas y la técnica literaria, es también un perfecto y tranquilo maridaje entre el formato impreso y el contenido. Equivale a una demostración de algo que señaló el historiador literario del siglo XX Ernst Robert Curtius: que el verdadero temperamento humanista «se deleita simultáneamente con el mundo y con el libro». [77]

A lo largo de los siglos posteriores, la imprenta serviría tanto al mundo como al libro; tanto a la ciencia como a las humanidades. Atraería a maestros de la elocuencia como Pietro Bembo, pero también a espíritus más pragmáticos que querían difundir las noticias de sus descubrimientos lo más rápido y lejos posible. La imprenta de Aldo ya era hospitalaria para con

todos ellos. Atraía a la flor y nata de la comunidad erudita de la época, que trabajaba en toda la secuencia de escritura, edición, traducción y diseño de impresiones y maquetas. Vivían casi como una comuna, y a menudo se apiñaban en la casa de Aldo como huéspedes, trabajadores o ambas cosas. Entre los muchos que se unieron a ella se encontraba el escritor y erudito del norte Desiderio Erasmo de Róterdam, que vivió con Aldo durante unos ocho meses, en 1507, y trabajó en sus propios proyectos mientras estuvo allí. [78] En sus *Adagios* relata cómo se sentaba en una esquina a escribir y entregaba las hojas a los compositores de la imprenta a medida que terminaba cada una, «demasiado ocupado para rascarse las orejas», como él mismo decía.

PETRI BEMBI DE AETNA AD ANGELVM CHABRIELEM LIBER.

Factum a nobis pueris eſt, et quidem ſe-
dulo Angele; quod meminiſſe te certo
ſcio; ut fructus ſtudiorum noſtrorum,
quos ferebat illa aetas nõ tam maturos, q̃
uberes, ſemper tibi aliquos promeremus:
nam ſiue dolebas aliquid, ſiue gaudebas;

Aldo hacía que sus amigos rebuscasen en sus colecciones de manuscritos, o en las de patronos adinerados, en busca de más textos para publicar, o mejores versiones que emplear en la edición. [79] Comenzó a imprimir obras clásicas en griego, para las que ahora podía contar con una gran cantidad de expertos en Italia. Muchos eruditos griegos se habían trasladado a ciudades italianas para enseñar, incluyendo una oleada en especial, tras un acontecimiento que conmocionó a los cristianos de todo el

mundo: la conquista turca de Constantinopla en 1453. Los refugiados huyeron, pero a menudo tuvieron tiempo de llevarse sus colecciones de libros, llenas de obras griegas sobre filosofía, matemáticas, ingeniería y más. Todo esto incrementó el alcance cultural, intelectual y técnico de Italia y alimentó el círculo de Aldo. Él mismo sabía griego, imprimía libros en dicho idioma y organizaba reuniones con reglas que establecían que todo aquel que se equivocara accidentalmente y olvidara hablar griego debía meter una moneda en un bote. Cada vez que se llenaba, Aldo usaba el dinero para organizar una fiesta.

A medida que su círculo de colaboradores crecía, también lo hacía la gama de sus lectores. Erasmo dijo de Aldo que estaba creando una biblioteca sin fronteras, cuyos únicos límites serían los del mundo mismo. [80] Tal vez ni siquiera eso fuera un límite. Más allá del planeta real, los libros de Aldo aparecen en la isla imaginaria de Utopía, tal como la describe el amigo de Erasmo, Tomás Moro: el narrador lleva a los residentes de la isla copias de textos griegos en ediciones portátiles de Aldo, que los isleños devoran. [81]

Aldo se felicitaba, no sin razón, por sus logros. En el prefacio de su edición de 1509 de las *Moralia* (*Obras morales y de costumbres*) de Plutarco, incluyó versos latinos escritos por el humanista Jacopo Antiquari de Perugia, llenos de exuberancia: «Aquí viene Aldo, con los griegos en una mano y los latinos en la otra. Aldo es nuestra miel, nuestra sal, ¡nuestra leche! ¡Esparcid flores por la ciudad, jóvenes! ¡Aldo ha llegado!». [82]

Así es como se imaginaban a sí mismos, también, otros humanistas: trayendo aire fresco y flores al mundo académico mientras lo exponían a la vida real. Seguían disfrutando de sus otras metáforas favoritas para lo que estaban haciendo: rescatar naufragios, iluminar la oscuridad, salvar prisioneros. En uno de los prefacios de Aldo a su edición de las *Historias* de Tucídides, habló de cómo estaba «publicando, o más bien liberando, a los buenos libros de sus ásperas y sombrías prisiones». [83] Liberaba a los autores

del confinamiento y liberaba a los lectores de los problemas que habían tenido anteriormente para conseguir buenos libros.

Aldo y sus editores hacían también todo lo posible por liberar a los textos de sus errores. Al eliminar los fallos de los copistas anteriores y consultar infinitamente las variantes, comenzaron a establecer un texto estándar acordado para la mayoría de las obras clásicas importantes disponibles. Trabajaban como detectives, jueces e historiadores, desarrollando técnicas cada vez mejores para recopilar y evaluar pruebas. Erasmo comparó el trabajo editorial con el de sopesar las declaraciones de diferentes testigos: se sigue insistiendo, comparando copias, hasta que por fin acaba surgiendo una única lectura, más plausible.[84]

ERASMI ROTERODAMI ADAGIORVM\
CHILIADES TRES, AC CENTV-\
RIAE FERE TOTIDEM.

ALD·STVDIOSIS·S·

Quia nihil aliud cupio, q̃ prodeſſe uobis Studioſi. Cum ueniſſet in manus meas Eraſmi Roteroda-\
mi, hominis undecunq; doctiss. hoc adagiorũ opus eruditum. uarium. plenũ bonæ frugis,\
& quod poſſit uel cum ipſa antiquitate certare, intermiſſis antiquis autorib. quos pa-\
raueram excudendos, illud curauimus imprimendum, rati profuturum uobis\
& multitudine ipſa adagiorũ, quæ ex plurimis autorib. tam latinis, quàm\
græcis ſtudioſe collegit ſummis certe laborib. ſummis uigiliis, &\
multis locis apud utriuſq; linguæ autores obiter uel correctis\
acute, uel expoſitis erudite. Docet præterea quot modis\
ex hiſce adagiis capere utilitatem liceat, puta quẽ-\
admodum ad uarios uſus accõmodari poſ-\
ſint. Adde, qđ circiter decẽ millia uer-\
ſuum ex Homero. Euripide, & cæ\
teris Græcis eodẽ metro in\
hoc opere fideliter, &\
docte tralata ha\
bẽtur, præ\
ter plu\
rima\
ex Pla-\
tone, De-\
moſthene, & id\
genus ali\
is. An\
autem uerus ſim,\
ἰδοὺ ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα.\
Nam, quod dicitur, αὐτὸς αὐτὸν αὐλεῖ.



Præponitur hiſce adagiis duplex index. Alter ſecundum literas\
alphabeti noſtri. nam quæ græca ſunt, latina quoq;\
habentur. Alter per capita rerum.

Pero si uno pasa tanto tiempo descifrando los signos en los que los textos se han estropeado o se han vuelto confusos; si uno identifica alguno de ellos como una falsificación descarada; si sencillamente parece que uno se está divirtiendo demasiado mientras hace todo esto, uno se arriesga a molestar a personas poderosas. En lugar de parecer un inofensivo alfarero literario, uno empieza a parecer un hereje peligroso o un pagano provocador. Y eso lo coloca a uno entre los protagonistas del siguiente capítulo: humanistas

eruditos, todavía en Italia, todavía en la misma época, pero impulsados por propósitos más rebeldes. O eso es, al menos, lo que sus enemigos sospechaban.

3

Provocadores y paganos

Aproximadamente 1440-1550

Lorenzo Valla lo cuestiona todo — Cicerolatría, paganismo y Roma — Pomponio Leto y Bartolomeo Platina, quienes irritaron a un papa — La Toscana, especialmente Florencia — Pico della Mirandola y el camaleón humano — Leon Battista Alberti y el hombre universal — Otra vez la medida humana — Vitruvianos — Girolamo Savonarola quema las vanidades — Saqueo de Roma — Retratos — Cuestionarlo todo

Cuando el emperador Constantino el Grande enfermó de lepra, en torno al año 315, estaba dispuesto a tratarse con el remedio convencional de bañarse en sangre de niños, pero un sueño le dijo que buscara ayuda del papa Silvestre I en lugar de ello. Obedeció; el papa lo bendijo y su lepra desapareció. [1] Constantino mostró su gratitud otorgando al papa y a sus sucesores el dominio sobre todo el territorio occidental de Europa, incluida la península italiana. El emperador hizo que el regalo se registrara en un documento conocido como *Donación de Constantino*. La escena de la firma fue inmortalizada posteriormente en un fresco del Vaticano pintado por discípulos de Rafael en la década de 1520: puede uno detenerse frente a él y ver con sus propios ojos cómo sucedió.

Salvo que esto nunca sucedió, algo que ya era muy sabido en el momento en que se realizó el fresco. La historia de la lepra era solo eso, una

historia, y el documento, una falsificación, al parecer creada en el siglo VIII y utilizada posteriormente para reforzar las reivindicaciones territoriales del papado, al tiempo que justificaba el deseo de los emperadores alemanes de autodenominarse sacros emperadores romanos.



La *Donación* había suscitado escepticismo durante bastante tiempo. [2] Pero la refutación más exhaustiva la realizó un humanista literario del siglo XV, que aportó a la tarea toda la efervescencia intelectual de su siglo.

Su nombre era Lorenzo Valla, y su tratado de 1440 *Refutación de la Donación de Constantino* es uno de los grandes logros humanistas. Combina un preciso ataque académico con las mejores técnicas retóricas aprendidas de los antiguos, servidas con una salsa de ardiente *chutzpah*.[3] Todos estos activos eran necesarios para Valla, ya que se atrevía a atacar una de las principales reivindicaciones modernas de la Iglesia: su justificación para tener poder absoluto sobre toda Europa occidental. De ahí a cuestionar sus otras reivindicaciones de autoridad, incluida la que ejercía sobre las mentes de las personas, había un corto paso.

Valla parece haber sido un hombre temerario, al que no se podía hacer callar. Viajó por toda Italia y trabajó para toda una serie de patrones y mecenas (en ese momento vivía en Nápoles), pero también se hizo enemigos por todas partes. El poeta Maffeo Vegio ya le había advertido de que buscara consejo antes de escribir cosas que pudieran herir los sentimientos de la gente y, más en general, que refrenara su «violencia intelectual».[4] Esto no pudo o no quiso hacerlo. Las energías de Valla brotaban de su cuerpo: otro erudito, Bartolomeo Facio, lo describió diciendo que tenía la cabeza alta, nunca dejaba de hablar, gesticulaba con las manos y caminaba con entusiasmo (en el latín maravillosamente conciso de Facio, esto puede decirse con solo ocho palabras: «*Arrecta cervix, lingua loquax, gesticulatrix manus, gressus concitatior*»).[5] Valla reconoció su propio carácter impetuoso: en una carta, admitía que asumió la tarea de la *Donación*, en parte, por el puro placer de mostrar sus habilidades: «Para demostrar que solo yo sabía lo que nadie más sabía».[6]

Su ataque comienza justamente en ese tono.[7] Se dirige directamente al papa: «Demostraré —dice— que este documento es ilegítimo y que las afirmaciones basadas en él son falsas». También lanza jocosos insultos contra cualquiera que haya sido engañado por el embuste: «¡Idiota, bobo!» (‘*o caudex, o stipes!*’). De hecho, esta forma de abrir el argumento es también una estrategia retórica bien calculada, que capta la atención del

lector. Hecho esto, pasa a argumentos más centrados. En primer lugar, emplea los métodos de un historiador, indagando en la plausibilidad y las pruebas.[8] ¿Es probable, se pregunta, que un gobernante como Constantino hubiera regalado tanto territorio de su imperio? ¿Y ha visto alguien alguna vez documentación que respalde que el papa Silvestre haya aceptado tal regalo? En ambos casos, la respuesta es negativa.

Tras estos golpes propinados con la retórica y el razonamiento histórico, la tercera y última arma de la secuencia estratégica es la más mortífera: la filología o análisis del lenguaje.[9] Valla demuestra que el latín del documento no es correcto para el siglo IV. Enumera errores anacrónicos, como en un pasaje en el que aparece la frase «junto con todos nuestros sátrapas» («*cum omnibus satrapis nostris*»). Los funcionarios romanos no fueron llamados «sátrapas» hasta el siglo VIII. Otro pasaje utiliza *banna* para «bandera», pero un escritor de la alta Edad Media habría empleado *vexillum*. El término *clericare*, con el significado de «ordenar», tampoco es del siglo IV. Señala asimismo absurdos como la referencia a los *udones*, que para los romanos eran «calcetines de fieltro», pero que el texto describe como hechos de lino blanco. El fieltro no tiene nada que ver con el lino, dice Valla, y no es blanco. Con todo esto, presenta su caso al jurado.

Valla sabía que pisaba terreno firme como experto latinista (y helenista: posteriormente traduciría textos de Homero, Tucídides y Heródoto).[10] La más influyente de sus obras sería un manual de estilo del buen latín, *Elegancias de la lengua latina*, en el que se basaron generaciones posteriores de estudiantes para sus composiciones. «¡Qué brillante es Valla! —exclamó uno de los muchos que aprendieron de él—. Ha sacado al latín de la esclavitud de los bárbaros. Que la tierra le sea propicia y la primavera brille siempre alrededor de su urna.»[11]

Las *Elegancias* se encargaron de limpiar las telarañas medievales que habían crecido en la lengua antigua y comenzar de nuevo con modelos más fieles al original. Esta noción también impulsó el proyecto de la *Refutación*

de la Donación, solo que en aquel caso todo eran telarañas. Una imagen alternativa para ese proceso sería la de arrancar las malas hierbas, que era como Valla había presentado una obra escrita poco antes de su *Refutación*: la sorprendentemente llamada *Repastinatio dialecticae et philosophiae*.[12] El título significa algo así como una restauración de la dialéctica y la filosofía. En ella abogaba por retirar el fango medieval para despejar un campo más fértil en el que pudiera crecer la verdad, aunque ello supusiera poner patas arriba a autoridades tan apaciblemente asentadas como Aristóteles, muy venerado en siglos anteriores. Valla también reeditó los textos más venerados por los humanistas de su época, como la serie de enmiendas que introdujo en los libros de Livio que habían sobrevivido, de los que tenía a mano una copia editada personalmente por Petrarca.[13] Lo mismo hizo con la Biblia. En sus *Anotaciones al Nuevo Testamento* identificó los defectos de la traducción latina estándar del Nuevo Testamento griego realizada en el siglo IV por Jerónimo.[14] Una vez más, gracias a su capacidad para reflexionar históricamente sobre procesos y orígenes, Valla no se limitó a señalar los errores, sino que especuló sobre cómo pudieron introducirse: por ejemplo, debido a la confusión derivada del aspecto similar de varias letras griegas.

Arriesgarse a la enemistad de los eruditos aristotélicos de la vieja escuela, o a la de los humanistas modernos, o a la de las autoridades eclesiásticas: nada de ello parecía disuadir a Valla. De estos oponentes, el último era el más peligroso de irritar. Sin duda, en 1444 Valla se convertiría en el objetivo de una investigación de la Inquisición de Nápoles. Su principal problema no era su obra sobre la *Donación*, sino algunas opiniones poco ortodoxas sobre la Trinidad cristiana y sobre la cuestión del libre albedrío, así como sobre la antigua filosofía, muy poco cristiana, del epicureísmo, que recomendaba vivir bien y sabiamente en la vida presente, en lugar de preocuparse por el más allá.[15]

Valla había escrito en 1431 la obra que, a este respecto, coqueteaba con el peligro: un diálogo titulado *De voluptate* (*Sobre el placer*). [16] En él, tres oradores exponen sucesivamente sus puntos de vista sobre el tema. En primer lugar, un estoico afirma que todo es miseria y que no puede existir placer alguno para el ser humano. «¡Oh, si hubiéramos nacido animales en lugar de hombres! ¡Si no hubiéramos nacido!»

Luego, un epicúreo expone el caso contrario. La vida está llena de experiencias placenteras y bellas, dice, como escuchar la voz de una mujer que habla dulcemente o degustar un buen vino. También hay placeres más profundos, como los que se derivan de tener una familia, ocupar un cargo público o hacer el amor (tiene mucho que decir sobre este último). Aún mejor es el orgullo procedente de conocer la propia virtud: es otro tipo de placer.

Un tercer orador defiende el punto de vista cristiano: el placer es agradable, pero es mejor buscar los placeres celestiales en lugar de los mundanos. El cristiano tiene la última palabra y gana el caso, pero es difícil no darse cuenta de la simpatía con que se trata al epicúreo, especialmente en un momento en que el personaje de Lorenzo (es decir, el autor) le susurra: «Mi alma se inclina silenciosamente en tu dirección».

Este detalle no pasó desapercibido. Cuando la primera versión de la obra suscitó controversia, Valla la ajustó ligeramente, cambiando el nombre de los personajes, trasladando la escena de Roma a Pavía y cambiando el título de *Sobre el placer* por el más espiritualmente adecuado *De vero bono* (*Sobre el verdadero bien*). Envió, como regalo, la muy cristiana parte final al papa Eugenio IV como regalo, pero con una carta de presentación típicamente descarada: ¿qué, en nombre del Cielo, podría proporcionarle más placer que este libro? [17] La carta continúa pidiéndole dinero.

En 1444, pues, la Inquisición de Nápoles tenía muchas razones para investigar a Valla. Sin embargo, este se salvó casi de inmediato porque su mecenas y protector, el rey Alfonso de Nápoles, intervino para detener el

proceso. El monarca se lo debía: Valla formaba parte de su corte desde hacía tiempo, y siempre ponía su elocuencia al servicio de los intereses del rey. Como humanista itinerante, por supuesto, Valla tenía que complacer a su actual protector, al igual que Petrarca. Esa fue una de las principales razones —además del purismo filológico— de que escribiera acerca de la *Donación*: en aquel momento, Alfonso intentaba defender su territorio de los intentos del papa Eugenio, en Roma, de invadir sus fronteras.[18] Al socavar todas las pretensiones territoriales de la Iglesia, Valla contribuía a ese objetivo. No creo que esto reste importancia al logro: Valla seguía amando la limpieza de textos por una cuestión de principios. Al cuestionar sin miedo la autoridad y complacer a su mecenas, también consiguió salvarse de las consecuencias de todos los demás temerarios y eruditos cuestionamientos que había hecho.

El puesto en Nápoles no duraría para siempre; los cargos de los humanistas rara vez lo hacían. Al final, Valla encontró un sustituto en el último lugar que cabría esperar: en Roma, con el nuevo papa. Nicolás V, quien sucedió a Eugenio en 1447, simpatizaba mucho más con las ideas y actividades humanistas que su predecesor. Valla consiguió un puesto en la curia (la corte papal) como escriba apostólico. Esto le permitió vivir en Roma, donde también fue nombrado profesor de retórica y secretario del siguiente papa, Calixto III, quien le concedió una canonjía en la basílica de San Juan de Letrán.[19] Difícilmente se podría hallar un conjunto más típico de cargos humanistas: corte real, Iglesia y universidad, todos ellos entretejidos con fluidez en la vida de un hombre que aún se las arreglaba para dedicarse mayoritariamente a investigaciones libres y audaces en sus propios términos.

Pero su vida nunca fue del todo relajada ni fácil, como tampoco lo fue su existencia terrenal después de la muerte. Cuando murió, en 1457, con cincuenta años, su madre —que le sobrevivió— dispuso que se creara una hermosa lápida en la basílica, con una inscripción que elogiaba su

elocuencia.[20] En algún momento, probablemente a mediados del siglo XVI, cuando la Reforma volvió a la Iglesia muy susceptible a quienes la habían criticado, la tumba fue retirada y ocultada en algún lugar. Desde ese momento sufrió otras indignidades. El historiador alemán Barthold Georg Niebuhr, en su visita a Roma en 1823, se asombró al ver que la lápida de Valla se había usado como adoquín en la calle, el mismo destino que habían corrido tantos otros trozos de piedra juzgados poco cristianos. Después fue rescatada y trasladada a un lugar más seguro en el interior de la basílica, donde aún permanece.

El verdadero monumento a Valla fue su obra, pero, al igual que la lápida, también fue utilizada de formas impredecibles. Su comentario al Nuevo Testamento pareció caer en el olvido, hasta que Erasmo encontró una copia manuscrita en la biblioteca de una abadía y la editó para su publicación en 1505: una historia de descubrimiento de un libro en la tradición petrarquista, pero esta vez de una obra moderna que había cumplido su pena de «prisión» durante solo unas décadas.[21] El descubrimiento inspiró a Erasmo a hacer su propia nueva traducción del Nuevo Testamento. Al igual que Valla, prefería trabajar a partir de fuentes antiguas y limpias, en parte por el orgullo general de ser un buen erudito y en parte también porque creía que el cristianismo era algo mejor antes de que se preocupara tanto por su propio poder institucional.[22]

Ni Erasmo ni Valla habrían llevado este argumento tan lejos como lo hizo una nueva generación en la época de Erasmo: los protestantes. En su rechazo a la autoridad eclesiástica se apoyaron en el tratado de Valla. Ese fue al menos el motivo del alemán Ulrich von Hutten cuando, en 1517, publicó una nueva versión impresa con un propósito abiertamente antipapal. No es de extrañar que el papa Julio II sintiera la necesidad de encargar el fresco del Vaticano en aquel momento: era una forma de insistir en la historia de Constantino, ignorando el hecho de que ya había sido víctima del arpón humanista.

Más tarde, a medida que los conflictos religiosos fueron perdiendo importancia, nuevas generaciones de intelectuales se sintieron atraídas por Valla sencillamente porque admiraban sus métodos y sus objetivos. Valla representaba el librepensamiento en el sentido más general de la palabra, es decir, la insistencia en confiar en la experiencia más que en la autoridad y en explorar cómo los textos y las afirmaciones habían llegado a ser lo que eran. Sus adeptos le seguirían en la investigación de documentos sospechosos y en el análisis de sus orígenes y validez.[23] Más tarde, los humanistas no religiosos (es decir, los librepensadores en un sentido más específico) también reconocerían algo de sí mismos en la actitud sincera de Valla y en su aparente simpatía por las ideas epicúreas.

Incluso sus modales salvajes y belicosos han tenido cierto atractivo, sobre todo porque hizo de ellos una especie de filosofía. En una carta, expuso su visión de la oposición universal, preguntando: «¿Quién ha escrito alguna vez sobre algún campo del saber o de la ciencia sin criticar a sus predecesores?». Aristóteles, por ejemplo, fue criticado por su alumno y sobrino Teofrasto. «En realidad, por lo que recuerdo de mis extensas lecturas, apenas puedo encontrar un autor que en algún momento no refute o al menos reproche algo a Aristóteles.» Al hacerlo, siguen nada menos que el modelo del propio Aristóteles, que también discrepó de su maestro, Platón: «¡Sí, Platón, el príncipe de los filósofos!». Volviendo a los escritores cristianos: Agustín criticó a Jerónimo, y Jerónimo atacó a las autoridades eclesiásticas más antiguas, diciendo que sus propias interpretaciones requerían interpretación. Los médicos se critican entre sí y dan diagnósticos diferentes. Los marineros, cuando se avecina una tormenta, nunca se ponen de acuerdo sobre la mejor manera de gobernar el barco. En cuanto a los filósofos: «¿Qué estoico puede resistirse a rebatir casi todo lo que dice un epicúreo, solo para sufrir lo mismo de él a cambio?». La disputa y la contradicción, no la veneración y la obediencia, son la esencia de la vida intelectual. Y, lo que es más importante, Valla no se limitaba a decirle a la

gente que estaba equivocada, sino que les mostraba las razones por las que lo estaban.

Como concluía esa carta: a veces luchar con los muertos es un deber, porque beneficia a los que vendrán después. Y también es una cuestión de deber: hay que entrenar a los jóvenes y también, en la medida de lo posible, «devolver la cordura a los demás». [24]

Los jóvenes, precisamente, acudían en masa a Valla en busca de instrucción. Poggio Bracciolini, que se contaba entre sus enemigos, se quejaba de que Valla daba mal ejemplo a los estudiantes por su constante búsqueda de fallos incluso en las obras más veneradas, como el manual clásico *Retórica a Herenio*. Valla parecía creerse «superior a cualquier escritor antiguo», se quejaba Poggio. Añadió violentamente que se necesitarían «no palabras, sino garrotes, y el garrote de Hércules, para derrotar a este monstruo y a sus alumnos». [25]

Una de las razones por las que Poggio sentía tanto respeto por la *Retórica a Herenio* era que se la creía obra de Cicerón, aunque en realidad se trata de una atribución errónea. [26] Y Poggio formaba parte de una serie de humanistas que consideraban a Cicerón tan eminente y perfecto que no podía ser atacado por ningún simple mortal. Así pues, se opuso a Valla en una prolongada batalla intelectual, en relación con una cuestión que ahora suena ridícula, pero que entonces parecía de gran importancia. ¿Debía Cicerón ser la única guía de estilo latino que mereciera la pena seguir, o se podía emular también a otros autores clásicos? Algunos humanistas estaban tan entregados a la primera alternativa que juraron —tal vez, en parte, en broma— no emplear en sus escritos ninguna palabra que no se hallara en las obras de su héroe: si no estaba en Cicerón, no era latín.

Detrás había toda una tradición de cicerolatría humanista. Petrarca, más crítico en su admiración, se divertía a costa de un amigo al que le dolía

tanto oír los ataques al gran orador que exclamaba: «¡Con delicadeza, por favor, con delicadeza para con mi Cicerón!».[27] Este amigo admitió que para él Cicerón era un dios. Es curioso que un cristiano diga eso, comentó Petrarca. El amigo se apresuró a explicar que solo se refería a «un dios de la elocuencia», no a un verdadero ser divino. ¡Ah!, dijo Petrarca, entonces, si Cicerón era solo humano, podía tener defectos, y los tenía. El amigo se estremeció y le dio la espalda.

Ese era, en parte, el problema: tratar a Cicerón de sobrehumano implicaba situarlo en un nivel comparable al del mismísimo Jesucristo. Si parece exagerado, pensemos en el sueño relatado por el traductor bíblico Jerónimo un milenio antes. Mientras vivía en un retiro ermitaño cerca de Antioquía, febril por el hambre y decidido a renunciar a los autores clásicos y a todos los demás placeres mundanos, Jerónimo soñó que era convocado ante Jesús, sentado ante él como juez.[28]

> —¿Qué tipo de hombre eres? —le preguntó el Mesías.
> —Soy cristiano —respondió Jerónimo.
> —Mientes —replicó Jesús—. No eres cristiano, sino ciceroniano.

Le hizo azotar por ello, y cuando Jerónimo despertó, juró no volver a poseer ni leer un libro no cristiano.

En realidad, Jerónimo siguió refiriendo libros clásicos en su obra. A modo de comentario, Lorenzo Valla sugirió con altruismo que estaba bien, porque Cristo solo le había prohibido utilizar la filosofía de Cicerón, no citarlo o imitarlo literariamente.[29] El propio Valla no tenía ninguna aversión a leer a Cicerón. Simplemente pensaba que otros modelos literarios eran igual de buenos, y tal vez mejores, sobre todo Quintiliano, a quien admiraba mucho.

Todos ellos amaban a los clásicos, pero esta larga serie de querellas ciceronianas muestra la aparición de una fractura entre dos tipos de humanistas: los que adoraban e imitaban a ciertos autores clásicos sin cuestionarlos y los que no consideraban nada libre de duda, siquiera a

Cicerón (o, de hecho, al papa). No sorprende encontrar a Valla en este último bando. Además de su espíritu inquisitivo, tenía una buena razón para acercarse a los escritores históricamente en lugar de verlos como modelos atemporales: si todo el mundo empezara a escribir como Cicerón, sería imposible volver a datar un escrito mediante pruebas internas, como hacía Valla. Todos los textos sonarían igual y los filólogos estarían acabados.

Por suerte, siempre habrá deslices que delaten a los imitadores. Uno de los ciceronianos más extremos fue Christophorus Longolius, nacido Christophe de Longueil en los Países Bajos en 1490. Pero traicionaba su diferencia con Cicerón cada vez que utilizaba su propio nombre de pila, ya fuera en latín o en lengua vernácula, ya que Christophorus significa «portador de Cristo», una palabra que Cicerón, que murió en el año 43 a. C. y nada sabía del Mesías, no podía haber utilizado.

El problema de Longolius se señaló en un diálogo satírico de Erasmo, *El ciceroniano*, publicado en 1528.[30] Dos amigos intentan convencer a un tercero de que no se una a la moda, así que repasan una lista de todos los escritores que lo han intentado y han fracasado. Por un momento creen haber encontrado un caso de éxito en Longolius, hasta que caen en la cuenta de que su nombre lo hace imposible. Erasmo se divierte a costa de los fanáticos, pero también plantea una cuestión seria. Si los ciceronianos no pueden permitirse hablar de ningún tema cristiano, ¿qué implica eso sobre su sistema de creencias? La cicerolatría podría ser un signo de un paganismo secreto y subversivo en el corazón del mundo cristiano moderno.

La palabra «pagano», que originalmente significaba «campesino» o «rústico», fue empleada por los cristianos para describir toda religión precristiana, pero especialmente la vinculada a los antiguos dioses romanos. Las relaciones entre ambas tradiciones siempre habían sido tensas, de ahí el afán de los primeros cristianos por borrar, literalmente, del paisaje los templos y estatuas romanos. Esta relación, no obstante, se suavizó con el

tiempo. Se hizo evidente que las tradiciones paganas estaban tan entrelazadas con las cristianas en la cultura europea que no podrían desenredarse del todo. Las mismas piedras de Roma eran de origen pagano, y las mitologías romana y griega estaban tan llenas de buenas historias que los artistas, en particular, nunca pudieron resistirse a ellas, sobre todo cuando presentaban diosas del amor que emergían de conchas marinas con ropas flotantes y translúcidas.[31] Tal vez, en lugar de intentar eliminar la tradición pagana, era mejor tratar de asimilarla y cristianizarla.

Ese proceso exigía cierta acrobacia mental. Petrarca se tranquilizaba pensando que Cicerón, si hubiera tenido la oportunidad, habría sido un buen cristiano.[32] Otros intentaron reinterpretar las obras clásicas como profecías de la religión venidera. Virgilio se prestaba a esto. Su cuarta *Égloga* menciona una nueva era en camino y el nacimiento de un niño especial: ¿podría ser Jesús?[33] Y el viaje de ida y vuelta de Eneas al inframundo de la muerte, en la *Eneida*... ¿no era una alegoría de la resurrección? En el siglo IV, la poeta Faltonia Betitia Proba, ella misma procedente de una notable familia de conversos al cristianismo, había logrado reunir suficientes fragmentos de Virgilio para formar una narración completa que contaba la historia de la creación, la caída y el diluvio, así como la vida y la muerte de Jesús.[34] Sin embargo, al final, Virgilio mismo tuvo la desgracia de haber nacido demasiado pronto para ser salvado. Por eso Dante, a pesar de recurrir a él como guía a través del Infierno y el Purgatorio en la *Comedia*, no puede dejar que continúe hasta el Paraíso.[35] Nos dice que el hogar habitual de Virgilio está en el Limbo, un primer círculo del Infierno no demasiado desagradable donde viven otros paganos buenos, a diferencia de paganos malos como Epicuro (y todos sus seguidores), en las profundidades del sexto círculo.

Los ciceronianos intentaron una similar fusión de términos paganos y cristianos para sortear el problema, refiriéndose a la Virgen María, por ejemplo, como a la diosa Diana. Pero la sospecha siguió pendiendo sobre

ellos. Como Erasmo hizo preguntar a uno de sus personajes a otro: «¿Has visto alguna vez un crucifijo en alguno de esos preciosos museos privados de antigüedades de los clasicistas?». El interlocutor se responde a sí mismo: «No, todo está lleno de monumentos al paganismo». Si tuvieran la oportunidad, dice, probablemente lo traerían todo de vuelta: «los flamines y las vestales... las súplicas, los templos y los santuarios, las fiestas de los divanes, los ritos religiosos, los dioses y las diosas, el capitolio y el fuego sagrado». [36]

La cuestión es que Erasmo tenía claramente razón, al menos en lo que respecta a algunos de los primeros ciceronianos. Durante la década de 1460, varios hombres en Roma comenzaron a reunirse en lo que llegó a llamarse una Academia, una alusión a la antigua escuela de Platón en Atenas. [37] En el caso de los ciceronianos, sus intereses se centraban menos en Grecia que en el mundo precristiano de su propia ciudad. Había algo de seriedad involucrada: el grupo incluía a eminentes eruditos con empleos universitarios, y daban conferencias y visitas guiadas a las ruinas de Roma. A Petrarca le hubiera encantado unirse a una de ellas. Tal vez también Erasmo hubiera ido, pero tanto él como Petrarca se habrían escandalizado por algunos de los eventos nocturnos más salvajes del grupo. Se reunían entre las ruinas, vestidos de gala y con coronas de laurel sobre las cejas, y representaban festividades antiguas. También recitaban sus propios poemas latinos, incluida poesía amorosa dirigida entre sí o a hombres más jóvenes. Escenificaban comedias de Plauto y Terencio, una aventura atrevida, ya que el cristianismo había desaprobado las representaciones teatrales no devocionales desde que Justiniano cerrara los teatros en el siglo VI. El principal impulsor de muchos de estos espectáculos fue Julio Pomponio Leto, o Julius Pomponius Laetus, un profesor de retórica originario de Nápoles. Laetus era un nombre que él mismo había elegido; significa «feliz».

Profesores felices retozando a la luz de la luna, declamándose mutuamente poemas de amor, representando extravagancias teatrales: ¿era todo eso... lo bastante... cristiano? Bueno, la mayoría de los miembros de la Academia estaban empleados o involucrados de alguna otra manera con la corte papal, a veces en combinación con sus otros puestos: uno pensaría que sí. Pero muchos intelectuales de la ciudad tenían un puesto remunerado en la Iglesia, y eso no significaba mucho necesariamente. Un informe enviado a casa por un embajador milanés alegaba que sus verdaderas creencias eran muy diferentes: «Los humanistas negaban la existencia de Dios y pensaban que el alma moría con el cuerpo», escribió, añadiendo que consideraban a Cristo como un falso profeta. [38]

Con su adulación a la Roma de la República —la época de Cicerón—, también podían parecer sediciosos de otros modos. Algunos observadores sospechaban que querían restaurar el sistema político republicano, quizá mediante un levantamiento o una revolución. Esto era plausible: lo había intentado anteriormente un conocido de Petrarca, Cola di Rienzo, otro entusiasta de las ruinas e inscripciones de la ciudad. [39] Después de algunos intentos fallidos, derrocó con éxito a los barones gobernantes y se erigió como cónsul al estilo de la antigua Roma, con cierto apoyo público, aunque este fue efímero, al igual que él. En 1353, el ánimo cambió y una multitud se reunió fuera de su palacio, coreando: «¡Muerte al traidor Cola di Rienzo!». Escapó del edificio disfrazado y se mezcló con ellos, tratando de pasar desapercibido gritando lo mismo, pero fue reconocido, apuñalado y llevado a la horca. Algunos se preguntaban ahora si los académicos intentaban averiguar si un golpe de Estado similar podría tener más éxito en una segunda ocasión.

La hostilidad comenzó a crecer a su alrededor. Al principio, permanecieron seguros en sus diversos puestos secretariales y clericales en la curia porque el papa de la época, Pío II, era él mismo un humanista y un erudito que apreciaba su interés por la Antigüedad. Las cosas cambiaron en

1464, cuando le sucedió el siguiente papa: Pablo II. No comprendía las cosas que interesaban a los humanistas ni respetaba sus estudios o capacidades. Sobre todo, le desagradaba cualquier atisbo de paganismo, a pesar de que también tenía gusto por las lujosas procesiones que fusionaban imágenes clásicas y cristianas. El tan profundo interés por los antiguos le agradaba menos. Era mejor ser devotamente ignorante, decía, que llenar las jóvenes cabezas de herejía e historias de inmoralidad sexual. «Antes de que los niños alcancen la edad de diez años y vayan a la escuela, conocen mil inmodestias; piensen en los mil otros vicios que aprenderán cuando lean a Juvenal, Terencio, Plauto y Ovidio.»[40] En realidad, no se necesitaba literatura clásica para aprender vicios: según un diálogo sobre la hipocresía de Poggio, a menudo los predicadores proporcionaban tantos detalles en sus sermones contra la lujuria que la congregación se apresuraba a casa después para probar las prácticas por sí misma.

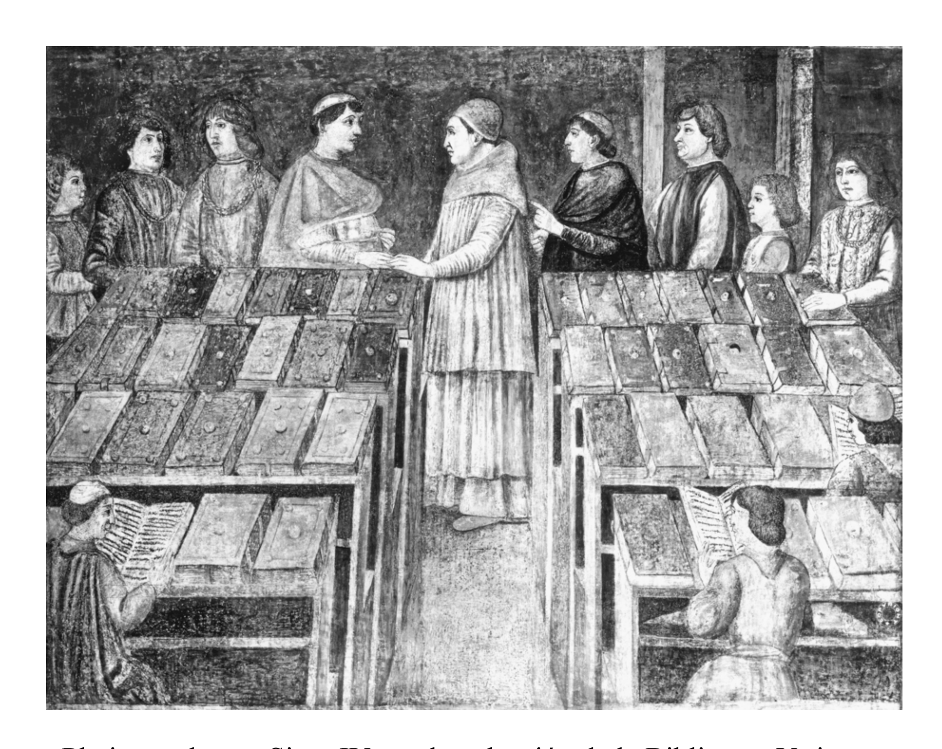
Pablo II, que odiaba a los humanistas y quería ahorrarse el dinero de sus empleos, abolió sus puestos de secretarios y otros trabajos en el Vaticano.[41] Pero las personas que ocupaban tales cargos normalmente habían pagado una suma para conseguirlos, por lo que los humanistas se quejaron de haber sido estafados. Ahora que protestaban, sonaban más que nunca a rebeldes. Uno de ellos, llamado Bartolomeo Sacchi pero conocido como Platina por su ciudad natal de Piadena, fue arrestado por su franqueza y pasó cuatro meses en la prisión papal del Castillo de Sant'Angelo. Fue liberado, pero en febrero de 1468, el papa ordenó que se detuviera a unos veinte miembros de la Academia, incluido nuevamente Platina. Fueron acusados de conspiración, herejía, sodomía y otros crímenes y enviados a las cámaras de tortura del castillo. Platina sufrió daños permanentes en el hombro por el *strappato* ('tormento de garrucha' en español), una espantosa tortura que elevaba a las víctimas del suelo por las muñecas, atadas a la espalda, a veces con la adición de caídas repentinas y otros tormentos.

Pomponio Leto no formó parte inicialmente del grupo de detenidos, ya que en aquel momento impartía clases en Venecia, pero pronto se unió a ellos. Fue arrestado allí acusado de sodomía, puesto que había escrito poesía erótica a sus alumnos; las autoridades venecianas lo extraditaron a Roma, donde se modificaron los cargos: como los demás, fue acusado de herejía.

Les esperaba ahora un largo calvario, confinados en sus celdas, con un final incierto. El único consuelo que les quedaba era la simpatía del alcaide de la prisión, Rodrigo Sánchez de Arévalo, que les entregaba sus cartas, les escribía obras de consuelo y les permitía volver a verse. Pomponio le escribió, agradeciéndole: «El cautiverio no es nada gracias a las conversaciones con amigos».[42] Rodrigo se asombró de que, en una situación tan sombría, aún se las arreglaran no solo para escribir, sino para hacerlo con su habitual belleza de estilo. Pero, como vimos con las cartas de Petrarca, los humanistas no encontraban nada extraño en expresar sus sufrimientos de la forma más elegante posible. El culto al silencio inarticulado o místico —como el culto a la ignorancia— no tenía ningún atractivo para ellos. Ejercer su elocuencia era afirmar los valores por los que los perseguían.

Algunos de ellos fueron liberados meses después, pero una vez más Platina se llevó la peor parte: permaneció encerrado hasta marzo de 1469. No se pudo probar ningún cargo contra ninguno de ellos; tampoco surgió posteriormente ninguna prueba de actividad sediciosa genuina. Pocos años después de estos hechos, su situación mejoró mucho con el nuevo papa, Sixto IV. Este les permitió reanudar sus trabajos en la curia. Platina también sería contratado más tarde como bibliotecario de la Biblioteca Vaticana. Mientras tanto, pudo reanudar sus actividades literarias. Publicó un libro de recetas en el que había estado trabajando durante un tiempo, con el muy epicúreo título *De los placeres correctos y la buena salud*; uno de sus platos, anguila a la naranja a la parrilla, era tan apetecible que Leonardo da

Vinci lo incluyó en su fresco *La última cena*. [43] Platina también escribió una larga historia de todos los papas, que culminó con un mordaz relato de su antiguo perseguidor, Pablo II. [44]



Platina y el papa Sixto IV con la colección de la Biblioteca Vaticana.

Con el tiempo, el grupo reanudó sus reuniones y actividades, aunque de forma algo más discreta que antes. En 1477 se renovó como fraternidad cristiana laica, lo que le dio un aire más respetable. No obstante, sus miembros siguieron reuniéndose a veces en las ruinas, para retozar discretamente. [45]

Mientras que los humanistas romanos tendían a permanecer ligados, para bien o para mal, a los asuntos de la Iglesia, los que se encontraban más arriba de la península, en la Toscana, tenían diferentes obligaciones y diferentes amos a los que complacer. Evidentemente, algunos humanistas, por naturaleza inclinados al vagabundeo, tenían interludios u obligaciones

en ambos lugares. Los toscanos eran más propensos a trabajar en empleos totalmente privados como tutores y secretarios, o a nombramientos cívicos, diplomáticos o políticos en las grandes ciudades toscanas. Estas ciudades tendían a presentarse como faros de libertad, apertura y armonía. Su imagen ideal se plasmó en los frescos que Ambrogio Lorenzetti realizó a finales de la década de 1330 para la ciudad de Siena, en los que ponía de manifiesto el contraste entre un buen y un mal gobierno. Una escena muestra una ciudad llena de alegres bailarines y felices comerciantes, rodeada de campos fértiles y campesinos bien alimentados. Es el resultado de un buen gobierno. La escena opuesta muestra campos vacíos, desolados salvo por ejércitos que marchan unos contra otros, y una ciudad sombría y en ruinas: he ahí el mal gobierno. Preferir el buen gobierno al malo es preferir el orden al caos, la paz a la guerra, la prosperidad al hambre y la sabiduría a la estupidez.

Que Florencia era, de entre todas las ciudades toscanas, el epítome de la «buena» opción era el argumento del canciller humanista de la ciudad, Leonardo Bruni. En su *Elogio de la ciudad de Florencia*, escrito hacia 1403, había caracterizado a su comunidad en términos de libertad y capacidad para armonizar dulcemente consigo misma, como las cuerdas de un arpa. [46] «No hay nada en ella que esté fuera de orden, nada que esté mal proporcionado, nada que esté fuera de tono, nada que sea incierto.» Sus ciudadanos superan a los demás en todos los logros. Son «laboriosos, generosos, elegantes, agradables, afables y, sobre todo, cívicos». Y, como escribió en otro lugar, los estudios humanísticos —es decir, «las mejores y más distinguidas ramas del saber y las más apropiadas para la humanidad»— florecen aquí de forma natural:

> ¿Quién puede nombrar un solo poeta, de esta época o de una anterior, que no fuera florentino? ¿Quién, sino nuestros ciudadanos, devolvió a la luz y a la práctica este arte de hablar en público, que se había perdido por completo? ¿Quién, sino nuestra ciudad, reconoció el valor de las letras latinas, que yacían abyectas, postradas y casi muertas, y se ocupó de resucitarlas y restaurarlas? [47]

Reserva una mención especial al modo en que «incluso el conocimiento de las letras griegas, que había desaparecido en Italia durante más de setecientos años, ha sido recuperado por nuestra ciudad para que podamos contemplar a los grandes filósofos y a los admirables oradores».

El propio Bruni tuvo mucho que ver con ello, ya que era experto en griego y traductor. Le interesaba especialmente el historiador Tucídides, que, entre otros muchos materiales, había proporcionado una versión de un famoso discurso pronunciado por el líder ateniense Pericles en el 430 a. C. En plena guerra con Esparta, Pericles se dirigió a los ciudadanos para conmemorar a los soldados caídos y elogió a Atenas en términos que serían copiados casi directamente por Bruni en su *Elogio de la ciudad de Florencia*. Según Tucídides, Pericles comienza planteando, en efecto: ¿por qué somos mucho más maravillosos que nuestros enemigos? [48] Respuesta: a diferencia de los espartanos, obsesionados con los ejercicios militares y la disciplina, nosotros hemos construido Atenas sobre una base de libertad y armonía. Los espartanos se encierran en sí mismos, pero nosotros comerciamos abiertamente con el mundo. Ellos maltratan a sus hijos para hacerlos duros, pero nosotros educamos a los nuestros para la libertad. Ellos son jerárquicos, pero en Atenas todos participan libre e igualitariamente en los asuntos de la ciudad. Lo que a Pericles no se le ocurre mencionar es que «todos» excluye a las mujeres y a los esclavos. Su única mención a las mujeres se produce en las palabras finales, en las que recuerda a las viudas del público que nada de esto se aplica a ellas, ya que la única virtud de una mujer es que los hombres no hablen de ella, ni para alabarla, ni para criticarla.

También en Florencia había mujeres y esclavos que ni hablaban en público ni eran mencionados oficialmente. En términos generales, la realidad de ambas ciudades no era exactamente como se describía. Lejos de ser armoniosa, Atenas sufrió desórdenes públicos, plagas y revueltas, y acabó perdiendo la guerra contra los espartanos. También Florencia fue un

torbellino de conflictos dinásticos, conspiraciones, cambios de régimen e inseguridad. Sin embargo, en ambos casos, el ideal humanista era fundamental para sus identidades, y no cabe duda de que Florencia se convirtió en un lugar enérgico, artístico e intelectualmente activo a lo largo del siglo XV, lleno de grandes personajes y, en general, favorable a las actividades de los humanistas. [49]

Los más eminentes de entre estos formaron un círculo asociado a los Médici durante la época en que esta familia controló la ciudad. Varios miembros del círculo, como sus homólogos romanos, adoptaron el nombre platónico de Academia, y se reunían en un grupo más o menos formal. Lorenzo de Médici, llamado el Magnífico, poeta humanista, coleccionista y conocedor, además de hombre de negocios, de acción y líder político, los animó y apoyó. [50]

Una figura central de este grupo era Marsilio Ficino, que tradujo las obras de Platón empleando manuscritos de la colección de la familia Médici, y que también escribió su propio estudio, *Teología platónica*, en el que proponía una filosofía que fusionaba el cristianismo con el platonismo. [51] Platón era otro de esos «paganos» que tuvieron la mala suerte de nacer antes de Cristo, pero hablaba de la armonía del cosmos y de un «Bien» ideal de un modo que algunos cristianos habían considerado durante mucho tiempo como una prefiguración de su propia teología. Aunque distaba mucho de ser el primero en explorar este tema, Ficino aportó un nuevo estilo de erudición a la tarea. Además, estaba dispuesto a hacer afirmaciones audaces sobre el papel de los seres humanos en el universo. Destacando los logros humanos en literatura, creatividad, erudición y autogobierno, preguntó: «¿Quién podría negar que el hombre posee casi el mismo genio que el Autor de los cielos? ¿Y quién podría negar que el hombre también podría, de alguna manera, hacer los cielos, si tan solo obtuviera los instrumentos y el material celestial?». Se trata de una gran afirmación: si dispusiéramos de las herramientas y las materias primas

adecuadas (en ambos casos, se trata de una tarea difícil), podríamos rivalizar con Dios como creador.

Similares especulaciones procedían de otro miembro del círculo de la Academia de Florencia: el apuesto joven, aristócrata y coleccionista de libros, Giovanni Pico della Mirandola. Leía mucho, tanto dentro de la tradición cristiana como fuera de ella, y profundizaba en ideas esotéricas y místicas de todo tipo. Tras reunir material sobre estos temas, viajó a Roma en 1486 con la intención de organizar una gigantesca conferencia en la que los asistentes pudieran debatir novecientas tesis o proposiciones suministradas por él mismo. El acontecimiento no llegó a celebrarse: a la Iglesia no le gustó nada y lo sofocó. Pico huyó de regreso a Florencia por miedo a que también lo aplastaran a él. Pero las tesis permanecieron, y él también había escrito un texto introductorio para ellas que más tarde adquiriría un sonoro título: *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Durante siglos se consideró una especie de manifiesto de la cosmovisión humanista florentina, que encarnaba el momento en el que la investigación humanística de los literatos se convirtió en algo más grandioso: una visión filosófica de la humanidad universal, sin trabas, orgullosa de enfrentarse al cosmos en igualdad de condiciones.

Estudiosos más recientes de Pico han tratado de suavizar esta visión de él: sostienen que en realidad estaba más interesado en el misticismo arcano, y recuerdan a los lectores que, de todos modos, la parte de «la dignidad del hombre» del título no era suya. [52] Esta restitución del *Discurso* de Pico a su contexto original ha sido un valioso correctivo a cierto exceso de entusiasmo. Aun así es innegable el impacto emocional de sus primeras páginas, en las que Pico, como Ficino, comunica una ambiciosa visión de las capacidades humanas. Lo hace —como Protágoras mucho antes— contando una historia sobre los orígenes humanos.

En el principio, según la versión de Pico, Dios creó a todos los seres. [53] Colocó cada especie en su propio estante, por así decirlo,

asignándoles lugares según fueran plantas, animales o criaturas angelicales. Pero también creó a los seres humanos, y para ellos no impuso ningún nivel predefinido. Dios dijo a Adán: en lugar de darte un solo lugar o naturaleza, te daré las semillas de toda forma de ser. A ti te corresponde elegir qué tipos cultivar. Si eliges las semillas inferiores, te convertirás en un animal, o incluso en una planta. Si eliges las más elevadas, podrás elevarte a la altura de los ángeles. Y si eliges las intermedias, cumplirás tu propia y variable naturaleza humana. Así pues, concluye Dios: «Oh, Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas». Pico comenta: «¿Quién no admirará a este camaleón nuestro?». Y: «¿Quién admirará más cualquier otra cosa?».

Este párrafo es, de lejos, el más memorable de la obra de Pico, y no es de extrañar: su resplandeciente y cambiante camaleón ofrece una emocionante imagen de nosotros mismos. Parece mucho más apasionante que el trabajo de los pacientes eruditos literarios, siempre copiando manuscritos y afanándose en su latín ciceroniano. En realidad, Pico no se alejaba tanto de ellos. También él intentaba producir una obra erudita y multidisciplinar, mezclando materiales de una gran variedad de tradiciones filosóficas y teológicas. Así como los seres humanos pueden escoger lo que quieran, da a entender, los eruditos deberían poder emplear la sabiduría y el conocimiento que necesiten de cualquier fuente, sea cristiana o no. Resulta evidente por qué la Iglesia pensó que su conferencia en Roma sería demasiado peligrosa como para tolerarla.

Entretanto, cabe también preguntarse: ¿podría existir realmente una maravilla tan polifacética, autodeterminada, libre y armoniosa? ¿Cuántos camaleones humanos se paseaban por las calles florentinas?

Ciertamente, si se decidía buscar uno, Florencia era un buen lugar para ello. Entre los modelos de esa humanidad capaz de cualquier cosa que se podía hallar en la ciudad destacaban Leonardo da Vinci, polifacético genio

del arte y la ciencia, y el arquitecto Leon Battista Alberti. En realidad, esos fueron los dos nombres elegidos por el historiador Jacob Burckhardt cuando, en el siglo XIX, buscó ejemplos de lo que él consideraba la figura distintiva de la época: el *uomo universale*, que podía adoptar cualquier forma y lograr casi cualquier cosa en una sociedad fluida y en constante cambio. [54]

La elección de Leonardo tiene cierto sentido, dada la asombrosa variedad de sus intereses: volveremos a él más adelante. Leon Battista Alberti también parece una elección acertada, sobre todo si leemos un elogioso relato contemporáneo de sus logros escrito por un autor anónimo que —ahora estamos casi seguros— no era otro que el propio Alberti. [55] En él se describe, no sin motivos, como un hombre de innumerables facetas, capaz en todos los ámbitos de la vida, sobresaliente en todas las cualidades excepto en la modestia.

Tenía mucho de lo que envanecerse. Además de diseñar edificios y pintar cuadros, escribió importantes tratados sobre pintura, arquitectura y escultura. [56] Fue un experto topógrafo e ideó nuevas técnicas para elaborar un estudio de las ruinas de Roma. [57] Escribió poemas en latín, una comedia teatral sobre los dioses griegos y un libro titulado *Juegos matemáticos*. Cada uno de sus campos de especialización potenciaba los demás, como cuando elaboró reglas, gracias a su talento matemático, para crear la ilusión de perspectiva en el arte visual. [58]

Esos logros están bien documentados, pero su biografía va más lejos: Alberti luchaba, cantaba, saltaba con pértiga y escalaba montañas. En su juventud, era lo bastante fuerte como para lanzar una manzana por encima de una iglesia y para saltar por encima de un hombre de pie sin tomar carrerilla. Era tan resistente al dolor que, cuando se hirió en un pie a los quince años, ayudó tranquilamente a un cirujano a cosérselo.

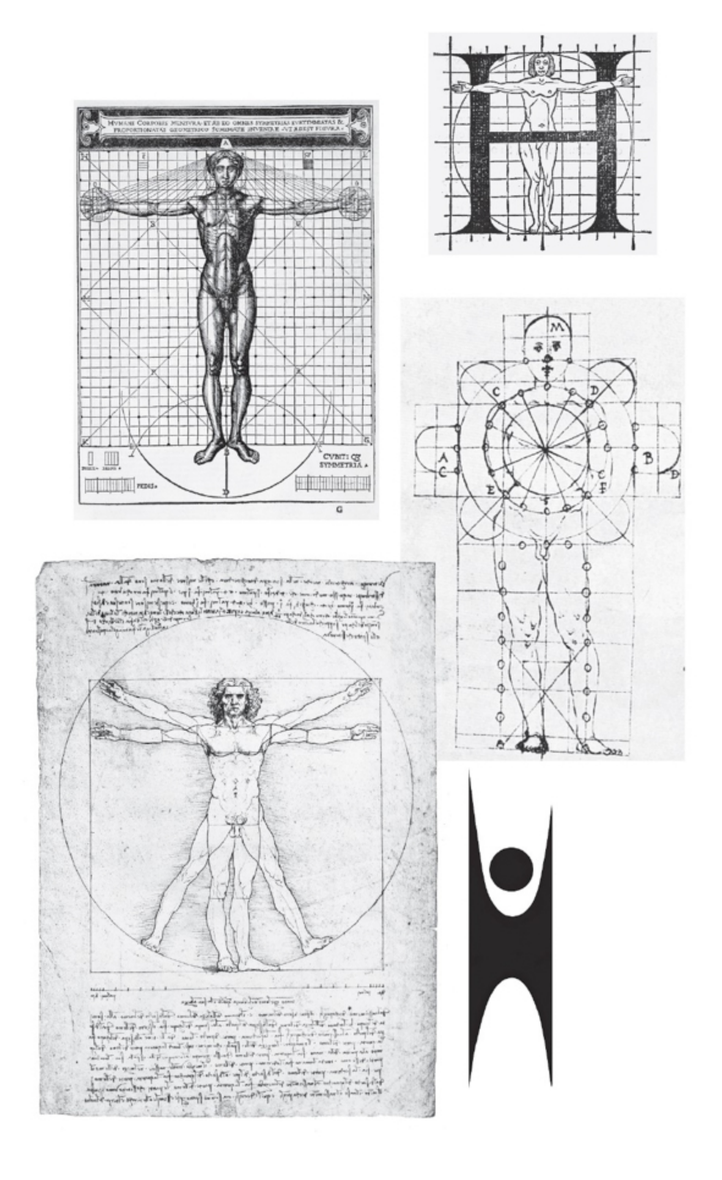
También cultivó habilidades más sutiles. Al montar a caballo con la cabeza descubierta (algo poco habitual), se entrenó para soportar frío en la

cabeza, incluso en los feroces vientos del invierno. Aplicando el mismo principio a los fríos vientos de la vida social, «se exponía deliberadamente al descaro solo para aprender a ser paciente».[59] Le encantaba hablar con todo el mundo en busca de nuevos conocimientos. Invitaba a sus amigos a casa para hablar de literatura y filosofía, «y a estos amigos también les dictaba pequeños trabajos mientras pintaba su retrato o hacía un modelo en cera de uno de ellos». En cada situación, lograba comportarse con gracia: «Quería que todo en su vida, cada gesto y cada palabra, fuera, y diera la impresión de ser, la expresión de alguien que merece la buena voluntad de los hombres de bien». Al mismo tiempo, valoraba la *sprezzatura*, «añadir arte al arte para que el resultado parezca libre de artificio», especialmente cuando se trataba de tres actividades importantes: «caminar por la calle, montar a caballo y hablar; en estas cosas uno debe esforzarse por resultarles intensamente agradable a todos». Mientras tanto, «mantenía una actitud risueña e incluso, en la medida en que la dignidad lo permitía, cierto aire de regocijo».

Alberti era, pues, el modelo mismo del ser humano espléndido, consumado y libre en la plenitud de sus días. Es cierto que era excepcionalmente capaz. Pero lo que aquí se conjura es más; es una figura ideal de lo humano en general. Todas las cualidades destacadas son las de la *humanitas*: excelencia intelectual y artística, virtud moral y fortaleza, sociabilidad, buen hablar, *sprezzatura*, ser cortés y «agradable a todos». A ello se une su excelente condición física: las capacidades mentales se reflejaban en sus proporciones físicas. Al leer su descripción, uno se imagina otra figura de la época: la del hombre de Vitruvio.

El hombre de Vitruvio era una figura masculina perfectamente proporcionada, bien formada y de mirada fija, cuyo origen es puramente matemático.[60] Ilustra las proporciones que se suponía existían entre las partes del cuerpo humano: la distancia de la barbilla a la raíz del pelo, de la muñeca a la punta del dedo corazón, del pecho a la coronilla, etcétera. Al

calcular estas proporciones en el siglo I a. C., Vitruvio estaba interesado no tanto en la anatomía como en la arquitectura: estas proporciones del cuerpo masculino le parecían la mejor base para la forma de un templo. Así pues, el ser humano —como habría dicho Protágoras— debía tomarse literalmente como medida o criterio. Vitruvio proporcionó el método para obtener los datos. Si un hombre se tumba boca arriba con las manos y los pies separados, y se dibuja un círculo con el ombligo como centro, la circunferencia tocará los dedos de manos y pies. También se puede crear un cuadrado a partir de la envergadura de sus brazos y la longitud de su cuerpo cuando une los pies.



Los artistas de los siglos XV y XVI hicieron todo lo posible por hacer realidad este ideal vitruviano; incluso los creadores de tipos de imprenta modelaron sus letras a partir de él.[61] Miguel Ángel Buonarroti hizo lo propio con el tema del templo, diseñando una fachada para la iglesia de San Lorenzo de Florencia basada en esas dimensiones, aunque nunca llegó a construirla porque no pudo conseguir el mármol que quería.[62]

Más célebre fue el dibujo realizado hacia 1490 por Leonardo da Vinci, que muestra a un hombre en las dos posiciones simultáneamente, junto con

sus medidas en delicadas cajas. El hombre está inscrito en un círculo centrado en su ombligo, así como en un cuadrado. Su expresión es seria pero serena; posee una bella cabellera, y gira un pie de lado para mostrar cómo sus dimensiones encajan con el conjunto. Es perfecto, salvo porque tiene demasiados brazos y piernas.

El dibujo original de Leonardo está a buen recaudo en la Galleria dell'Accademia, en Venecia, pero la imagen ha atravesado los océanos de la historia y la geografía, representando la confianza, la belleza, la armonía y la fuerza humanas. Se ha convertido en un icono instantáneo de la idea de Renacimiento y del hombre universal; un compañero visual del camaleón glorificado de Pico. Incluso el símbolo internacional del movimiento humanista moderno se hace eco de ella: la imagen *Happy Human* («Humano feliz»), diseñada por Dennis Barrington en 1965, [63] muestra una figura humana con los brazos levantados de forma similar, llena de confianza, apertura y bienestar (curiosamente, Humanists UK se ha alejado de este símbolo y lo ha sustituido por otro más fluido que recuerda un alambre bailando, elegido por tratarse de una figura que sigue su propio movimiento en lugar de ofrecerse a que lo midamos). [64] Puedes ver el símbolo al final del último capítulo de este libro, en la página 425.

Lo que distingue la ilustración de Leonardo de otras imágenes vitruvianas es que no se somete a medidas simétricas; sus formas no son concéntricas. Leonardo consiguió la belleza visual y la verosimilitud de la figura porque desplazó el cuadrado hacia abajo. El círculo se centra en el ombligo, pero el cuadrado tiene su centro cerca de la base del pene. Además, las puntas superiores del cuadrado sobresalen del radio del círculo. Hubo que ajustar las proporciones, porque ni siquiera el ser humano «ideal» es un conjunto preciso de cuadrados y círculos. Existen muchas correspondencias: es probable que la envergadura, de punta a punta de los dedos, de un hombre de hombros anchos sea más o menos la misma que su altura, pero sin ajustes un hombre de Vitruvio tendría un aspecto muy

extraño, [65] como queda claro en otros ejemplos, como el que aparece en una traducción italiana de Vitruvio de 1521 ilustrada por Cesare Cesariano.

El mensaje aquí es que los seres humanos reales, incluso los que se ajustan al modelo dominante de virilidad musculosa, se caracterizan por una armonía menos que perfecta. Están sutilmente descentrados. No existe un ser humano ideal y armonioso, como tampoco existe una ciudad ideal y armoniosa, ni siquiera un camaleón armonioso. Immanuel Kant se acercó más a la verdad cuando escribió, tres siglos más tarde: «De la torcida madera de la humanidad no se hizo nunca ninguna cosa recta». [66]

Otro joven, procedente de un poco más al norte de Italia, había comenzado también su carrera intelectual estudiando filosofía platónica y medicina: Girolamo Savonarola. Nacido en Ferrara en 1452 en el seno de una familia de médicos, estaba destinado a ejercer la misma profesión. Como parte de sus estudios, escribió poesía en estilo petrarquista y ensayos sobre los diálogos de Platón. Pero entonces oyó la voz de Dios, abandonó la carrera de medicina y rompió sus obras griegas. [67]

Lo que Dios le había dicho era, en resumen: ¡destruid estas vanidades! Este apetito por el conocimiento, esta poesía, esta lectura de filósofos paganos, es todo futilidad, egoísmo y distracción con respecto a la piedad, y debe ser arrancado de cuajo. Ningún asunto terrenal es tan importante como prepararse para la muerte y el cielo. Mientras estemos en este mundo, diría Savonarola más tarde, debemos ser «como el mensajero que llega a la posada y, sin quitarse las espuelas ni nada, come un bocado, y [...] dice: “¡Arriba, arriba! ¡Rápido, vámonos!”». [68]

Y eso hizo. Savonarola abandonó a su familia sin mediar palabra y recorrió a pie los cerca de cincuenta kilómetros que separan Ferrara de Bolonia. Allí se presentó en el monasterio dominico de la ciudad. Le acogieron y después escribió a su padre para contarle lo que había hecho.

Para explicar sus razones, le remitió a un tratado que había escrito sobre la necesidad de rechazar desdeñosamente todo lo mundano. [69]

Tras pronunciar los votos monásticos, Savonarola descubrió que, después de todo, tenía un talento bastante mundano: era brillante inspirando a la gente con su prédica. [70] Intentó desarrollar esta habilidad estudiando elocuencia y oratoria humanísticas, artes de origen pagano pero que prometían ser útiles. El maestro al que acudió, Giovanni Garzoni, acabó sacándoselo de encima con una rudeza que hizo poco por mejorar la actitud de Savonarola hacia la empresa humanista. Comenzó a flagelarse con regularidad y adquirió un aspecto atormentado, siempre con el ceño fruncido y ojos penetrantes, que combinaban con su enorme nariz y daban mayor impacto a sus palabras. En 1482, se trasladó al convento de San Marcos, en Florencia, donde enseñó a los novicios; luego pasó algunos años en la carretera predicando en otras ciudades antes de ser llamado de nuevo a Florencia nada menos que por Lorenzo de Médici.



Por aquella época Lorenzo estaba enfermo con artritis, tal vez espondilitis anquilosante; pronto moriría.[71] Esto podría explicar que buscara a alguien tan extremo como Savonarola para que le guiara espiritualmente hasta el final. Sin embargo, muchos otros humanistas de su círculo se sintieron también fascinados por Savonarola, incluidos Pico y Ficino.[72] Se sintieron atraídos por su discurso de limpiar el cristianismo de la corrupción que se había introducido en él; como vimos con Valla, los

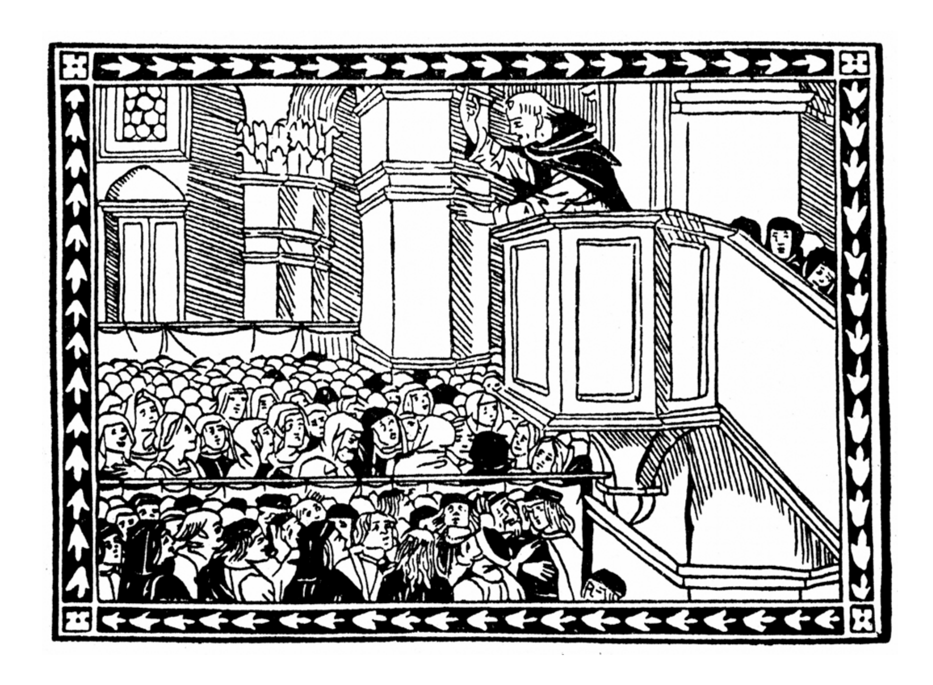
humanistas estaban a menudo interesados en limpiar la corrupción, tanto de los textos como de la moral. También estaba el intenso carisma de Savonarola, que parecía hipnotizar a todo el mundo; los humanistas cayeron en su trampa sin pensar que ellos, y todo lo que apreciaban, serían considerados con seguridad sus objetivos. La posibilidad solo se vio con más claridad cuando propuso poner más fondos a disposición de los pobres, retirándolos de la universidad. No todos los humanistas estaban relacionados con esa institución, pero representaba los principios del aprendizaje y la erudición en general. Nos recuerda al modo en que algunos intelectuales occidentales del siglo XX se enamoraron del comunismo totalitario, sin considerar nunca lo que un régimen así podría hacerles.

Más fácil de comprender era el atractivo de Savonarola para los pobres, con su condena del elitismo y de la avaricia de los clérigos. Obtuvo una gran audiencia para sus sermones en San Marcos y en la catedral de Florencia, donde 10.000 personas pudieron escucharle bajo la hermosa cúpula diseñada a principios de ese siglo por Filippo Brunelleschi.

A medida que ganaba adeptos, estos se lanzaban a recorrer las calles cantando y lamentándose, y se hicieron conocidos como sus *piagnoni*: los llorones o plañideras. Se organizaron bandas de niños, *fanciulli*, para marchar tras estandartes y recaudar dinero. Agredían a los transeúntes, en especial a las mujeres consideradas inmodestamente vestidas, e iban de casa en casa exigiendo «vanidades». Un testigo describió las escenas del 16 de febrero de 1496:

> Tan grande era la gracia vertida en sus labios que todos se conmovían hasta las lágrimas, y aun los que eran sus enemigos lo daban todo, llorando, tanto hombres como mujeres, buscando diligentemente naipes, mesas, tableros de ajedrez, arpas, laúdes, cítaras, platillos, gaitas, dulcémeles, pelucas, velos [que en aquella época eran adornos muy lascivos para las cabezas de las mujeres], pinturas y esculturas vergonzosas y lascivas, espejos, polvos y otros cosméticos y perfumes lujuriosos, sombreros, máscaras, libros de poesía tanto en lengua vernácula como en latín, y cualquier otro material de lectura vergonzoso, y libros de música. Estos niños inspiraban temor en cualquier lugar donde eran vistos, y cuando bajaban por una calle, los malvados huían por otra. [73]

En los años siguientes, las procesiones culminaban en hogueras.[74] Se construía con antelación una enorme pirámide de madera de ocho lados, provista de troncos en su interior para el combustible; entonces, los objetos de tocador recogidos por los niños podían balancearse o colgarse en gradas a cada lado.



Allí se colocaban espejos, frascos de perfume, cuadros, instrumentos musicales... todo dispuesto «de forma variada y distintiva para parecer delicioso a la vista», según un testigo.[75] Savonarola no fue el primero en idear semejante espectáculo. Fray Bernardino da Siena y fray Bernardino da Feltre habían quemado libros y otros objetos una década antes en Florencia, este último mientras declamaba eslóganes como «¡Cada vez que leemos al burlón Ovidio crucificamos a Cristo!».[76] En las hogueras de Savonarola aparecían autores modernos junto a los clásicos. Y si los libros estaban bellamente escritos y encuadernados, tanto mejor: entre los objetos de su hoguera de 1498 había una colección de Petrarca «adornada con ilustraciones en oro y plata».[77]

Le habría encantado hacerles lo mismo a algunos grupos de personas.[78] Pedía atroces castigos contra los «sodomitas»: la homosexualidad era *de facto* ilegal en Florencia en aquella época, pero rara vez se castigaba. Él creía, en cambio, que la ley debía administrarse «sin piedad, lapidando y quemando a tales personas». Consiguió convencer, hasta cierto punto, a los legisladores: incidentes menores, antaño castigados con una multa, se veían ahora dignos de una escalada de atrocidades para los reincidentes: primero el cepo; luego, marcarlos a fuego; por último, la hoguera. Cuando los funcionarios se mostraron reacios a imponer tales horrores (las multas eran, a fin de cuentas, más lucrativas), Savonarola rabió: «Me gustaría veros hacer una buena fogata de sodomitas en la plaza, dos o tres de ellos, hombres y mujeres, pues también hay mujeres que practican ese execrable vicio». Debían ser «sacrificados a Dios».

Al final, Savonarola sufrió el mismo destino que tanto deseaba ver sufrir a los demás. Cayó en desgracia ante la Iglesia, no tanto por las hogueras o las procesiones como porque afirmó estar guiado por visiones; en especial, una en la que la Virgen María le dijo que los florentinos debían arrepentirse de sus pecados. Las visiones personales, especialmente cuando se mezclaban con anticlericalismo, equivalían a un desafío al derecho de la Iglesia a mediar en toda experiencia religiosa. En 1497 el papa convocó a Savonarola en Roma para que se explicara y, cuando aquel se negó a ir, lo excomulgó. Las autoridades florentinas no querían enemistarse con las romanas, así que arrestaron a Savonarola y lo torturaron con el *strappato* hasta que firmó una confesión en la que aseguraba haber fingido sus visiones.[79] Tras una serie de nuevas investigaciones y juicios, fue condenado a muerte. El 23 de mayo de 1498 fue ahorcado con otros dos hombres y, posteriormente, quemado en la hoguera. Las cenizas se llevaron en carros y se arrojaron al río, para que no quedaran reliquias. Incluso la Piagnona, la campana de San Marcos que había llamado a sus seguidores a sus sermones, fue puesta en un carro y azotada por las calles, y luego

exiliada de la ciudad. Pero Savonarola sí vivió en la memoria humana, que era más difícil de borrar. Los dos mayores historiadores de la ciudad de la siguiente generación se vieron afectados por sus experiencias en esta época: uno, Francesco Guicciardini, era hijo de un *piagnone* y bien podría haber sido, él mismo, un *fanciullo*. El otro, Nicolás Maquiavelo, había escuchado predicar a Savonarola. Maquiavelo se preguntó cómo alguien tan capaz de conectar con el sentimiento popular había terminado tan mal, y concluyó que el problema principal era que Savonarola no había conseguido mantener ese sentimiento mediante la formación de un ejército privado. [80]

Se podría sentir cierta simpatía por Savonarola, en parte por terminar su historia de forma tan ignominiosa, y por su saludable crítica de la corrupción de la Iglesia y su defensa de los intereses de los pobres. Dio elocuente voz a agravios reales. Al igual que Valla, no tuvo miedo de desafiar a una gran institución cuya pretensión de autoridad se basaba en fundamentos dudosos. Y para ser realmente generosos con él: quería ayudar a los florentinos alejándolos del riesgo de la condenación después de la muerte.

Pero era un hombre violento, con un ansia asesina de matar «sodomitas», y que empleó sus dotes de oratoria para generar una tormenta de ira y santurronería en sus oyentes. Envió a sus seguidores a recoger todo lo que mostrara amor por el cuerpo o la mente humana, todo lo que fuera refulgente, decorativo y exquisitamente elaborado, todo juego que fuera divertido de jugar, todo libro que fuera delicioso de leer, toda baratija hermosa, todo símbolo de alegría mundana. Reunió estas cosas con la dedicación de los grandes coleccionistas humanistas y las quemó. Todas aquellas creaciones de habilidad y belleza humanas se convirtieron en dióxido de carbono y en cenizas.

En cuanto a su filosofía general, Thomas Paine la resumiría siglos después cuando escribió que algunas personas parecen creer que pueden llamar a «la tierra fértil un desecho; y todas las bendiciones de la vida pasan

a ser vanidades mal agradecidas».[81] En opinión de Paine, parece más bien ingratitud.

La violencia, contra el arte y contra las personas, se extendió por otras partes de la península italiana a finales de ese siglo, con las invasiones de las fuerzas francesas, que se apoderaron del territorio de Nápoles, tan hábilmente defendido por Valla y su filología, y lo tomaron sin batalla en 1495. Su avance por el resto de la península causó intenso trauma a su paso. El peor *shock* para Roma llegó unas décadas más tarde, en 1527, cuando antiguos soldados amotinados y no pagados del emperador Carlos V atravesaron sus defensas y saquearon la ciudad.[82] Muchos de esos soldados eran seguidores de Martín Lutero, líder de la Reforma protestante: un rebelde contra la autoridad de la Iglesia con mucho más éxito que el que Savonarola jamás podría haber tenido. Privados de su paga, se apoderaron de todo el dinero y los tesoros que pudieron encontrar, y destrozaron lo que no podían usar. Recorrieron las calles atacando a los habitantes que tuvieron la mala suerte de encontrarse con ellos, y saquearon reliquias de las iglesias. Entre los grafitis de las paredes del interior del Vaticano, todavía se puede ver la palabra «Lutero» garabateada en el yeso bajo un fresco de Rafael.

También se destruyeron muchos libros en la ciudad, tanto de la Biblioteca Vaticana como de colecciones privadas. Después de que la biblioteca del humanista Jacopo Sadoleto fuera arrasada, este escribió a Erasmo: «Resultan increíbles la tragedia y la pérdida que la ruina de esta ciudad ha traído a la humanidad. A pesar de sus vicios, la virtud ocupaba el lugar de privilegio. Roma ha sido siempre un refugio de humanidad, hospitalidad y sabiduría».

Entre otros que perdieron su biblioteca personal estaba Paolo Giovio, médico del papa Clemente VII.[83] Ayudó a Clemente a escapar, prestándole su propio manto para cubrir la distintiva túnica papal blanca mientras huían

del Vaticano, por un pasadizo secreto, hacia el Castillo de Sant'Angelo, el mismo lugar en el que la Iglesia había torturado a Platina y a otros miembros de la Academia seis décadas antes.

Posteriormente, Giovio abandonaría la ciudad y pasaría algún tiempo recuperándose en la isla de Isquia, en un retiro organizado por Vittoria Colonna para sus amigos, con antiguos entretenimientos humanistas como terapia. [84] Pasaban los días contándose historias, como los nobles refugiados del *Decamerón*, y debatiendo temas con elegancia, tal como hacían los cortesanos de Castiglione en Urbino. Giovio publicaría sus discusiones en una obra titulada *Hombres y mujeres notables de nuestro tiempo*.

En el mundo real, muchas cosas habían cambiado, tanto para los humanistas como para los demás. Los sufrimientos de Roma en 1527 conmocionaron a toda la Europa católica. Una cosa era que un humanista se burlara y provocara a la autoridad romana, pero esto era algo nuevo que daba que pensar: si incluso esta antigua y augusta ciudad podía ser atacada así, ¿cómo podía nadie sentirse seguro en ningún lugar? El resto del siglo XVI confirmó estos temores, ya que la guerra religiosa y el caos arrasaron el Viejo Continente.

A partir de estas experiencias, así como de otros desafíos a la comprensión de la vida de los europeos (en especial, su encuentro con un «nuevo mundo» al otro lado del Atlántico y un repentino aumento de la cantidad de información impresa disponible), los humanistas del siglo XVI comenzaron a adorar menos ingenuamente el pasado y a interesarse cada vez más por la complejidad social, la falibilidad humana y los efectos de los acontecimientos a gran escala en las vidas individuales. El espíritu de cuestionamiento, iniciado por Valla y otros eruditos humanistas que se negaron a limitarse a las fuentes aprobadas, ganó terreno. El interés por el cambiante camaleón humano mostrado por Pico o Ficino permaneció, pero se volvió menos teológico y más pragmático. Por ejemplo, los historiadores Nicolás Maquiavelo y Francesco Guicciardini desarrollaron una actitud

inquisitiva dura; reflexionaron sobre las causas de los cambios históricos y sobre las razones por las que las personas se comportan como lo hacen.

Un interés similar en la complejidad humana provocó el renacimiento de otro género centrado en nuestra especie: la biografía, con su cuestionamiento de las causas y consecuencias en las vidas de los individuos. Paolo Giovio fue uno de los nuevos biógrafos, aunque su obra era más delicada que la de los historiadores. Regresó al norte, a su región natal, cerca del lago de Como, y se construyó una villa, como se hace cuando se quiere escapar del caos y la discordia. Basó el diseño en las descripciones de antiguas villas de la zona, propiedad del equipo formado por Plinio el Viejo y Plinio el Joven, tío y sobrino. Este último incluso había escrito que tenía una ventana del dormitorio tan cerca del lago que podía pescar desde ella: una hermosa idea.[85] Giovio no lo consiguió, pero convirtió su villa en una ventana a la vida aún más extraordinaria. La empleó para albergar un museo, abierto a visitantes y lleno de retratos de personas que esperaba que inspiraran a los espectadores a imitarlas. También publicó un libro sobre estas imágenes con un breve texto para acompañar cada grabado en madera.[86] La colección original de la villa no sobrevive, pero Cristofano dell'Altissimo pintó copias de los retratos para Cosme I de Médici. Estas obras se encuentran ahora en las paredes del Primer Pasillo (pasillo este) de la Gallerie degli Uffizi de Florencia, ocupando una posición tan elevada que muchas personas, que se apresuran a mirar los Botticelli, no se dan cuenta de que están ahí.

Una noche, en una cena, Giovio mencionó que le gustaría dedicar un volumen a los artistas coetáneos. Sentado cerca de él estaba el pintor Giorgio Vasari, que conocía a absolutamente todo el mundo en el sector del arte. Espléndida idea, dijo, pero ¿por qué no usar un verdadero experto para que te asesore? Otros en la mesa se sumaron: ¡deberías hacerlo tú, Giorgio![87]

Así lo hizo, y *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores* de Vasari se publicó en 1550. Era una monumental obra preñada de chismes y elogios de los que cimentan una reputación, así como de evaluaciones de las técnicas, escrita por un profesional en ejercicio. La obra de Vasari incluía frescos gigantescos y algo recargados, pero también hizo pinturas más pequeñas, una de las cuales es un retrato de grupo cronológicamente fantasioso de seis poetas toscanos, dominado en el centro por Dante y Petrarca, con Boccaccio asomando por encima de sus hombros.[88] En *Vidas*, Vasari hizo más que nadie por promover la idea de que desde la época de aquellos poetas se había estado dando un «renacimiento»: así, sugirió el cumplimiento del sueño de Petrarca, aunque más en las artes visuales que en las literarias. Pero Vasari también vio un renacimiento en el mundo de la erudición: comparó su propio proyecto con los logros de los nuevos y sutiles historiadores «que se dan cuenta de que la historia es verdaderamente el espejo de la vida humana, no meramente la seca narración de los acontecimientos [...] sino un medio para señalar los juicios, consejos, decisiones y planes de los seres humanos, así como la razón de sus éxitos o fracasos; este es el verdadero espíritu de la historia».[89]

Las acciones de los humanos, la dificultad para tomar buenas decisiones, la incertidumbre en todas las cosas: estos temas continuarían fascinando a los escritores del siglo XVI. Tendrían que enfrentarse a la división religiosa en Europa occidental y a la revelación de que el mundo era mucho más grande y diverso de lo que los antiguos habían creído. Esto llevaría a algunos de ellos a una sutil comprensión de la incertidumbre y de la complejidad. Unos pocos también se darían cuenta de que no hay nada más complejo o dividido (por sí mismo) que un ser humano.

Veremos a dónde les llevaron estas ideas. Pero primero hablemos de cuerpos.

4

La red maravillosa

Sobre todo 1492-1559

Libros y cuerpos — Girolamo Fracastoro y su bello poema acerca de una terrible enfermedad — Niccolò Leoniceno: los malos textos matan personas — Botánicos y anatomistas — La muerte se deleita en ayudar a la vida — Andrés Vesalio y su obra maestra humanista — Aunque pasó algo por alto — Todo está en constante cambio

Del mismo modo que una ciudad poderosa como Roma podía ser invadida y quedar arrasada y saqueada, un ser humano podía ser invadido y arrasado por la enfermedad. Este fue el punto de partida de un poético viaje en torno a un tema poco glamuroso: *Syphilis sive morbus gallicus* [Sífilis, o la enfermedad francesa], publicado por el médico humanista Girolamo Fracastoro en 1530, si bien escrito antes, bajo la influencia de los desastres generales sufridos en toda la península. [1] Se dirige a Italia: contempla, dice, cómo fuiste antaño tan feliz, pacífica —amada por los dioses, fértil, rica— y, sin embargo, ahora tu tierra ha sido saqueada; tus lugares sagrados, profanados; tus reliquias, robadas. Esto nos recuerda el probable destino de un joven apuesto si la sífilis atacara su rostro y su cuerpo y destrozara su mente y su espíritu.

En el proceso de narrar todo esto, el poema de Fracastoro consigue lo contrario: convertir un feo tema en bello verso virgiliano. Como hiciera Boccaccio en el preludio de su *Decamerón*, Fracastoro coloca las miserias

al principio, pero pronto pasa a los placeres de la narración. Nos regala mágicos ríos de mercurio que fluyen bajo tierra, playas resplandecientes de polvo de oro, un aire lleno de pájaros de vivos colores y las tribulaciones de un ingenuo pastor, todo ello a modo de presentación de posibles curas de la sífilis. Aplicando los mejores conocimientos médicos de la época, explora una serie de enfoques que culminan en el medicamento que considera con más probabilidades de éxito: la corteza o madera de guayacán, procedente de un arbusto con flores que se halla en el Nuevo Mundo.

Lo que más me gusta del poema de Fracastoro es su mezcla, característica de la época, de genuina investigación sobre el mundo y elegancia literaria porque sí. Se asemeja al diálogo *De Aetna* de Pietro Bembo... y he aquí que Bembo es su dedicatario. Existen dos buenas traducciones al inglés que permiten a los lectores de lenguas no latinas apreciar la imaginería de Fracastoro. Yo prefiero la de Geoffrey Eatough, de 1984, que, aunque en prosa, se explaya en el voluptuoso amor de Fracastoro por las palabras. He aquí un consejo dietético para el sifilítico:

> *Shun tender chitterlings, the belly of a pig curving with fat, and, alas, the chine of pig; don't feed on boar's loin, however often you have slain boars out hunting. Moreover, don't let cucumber, hard to digest, nor truffles entice you, nor satisfy your hunger with artichokes or lecherous yonions*. [2] [3]

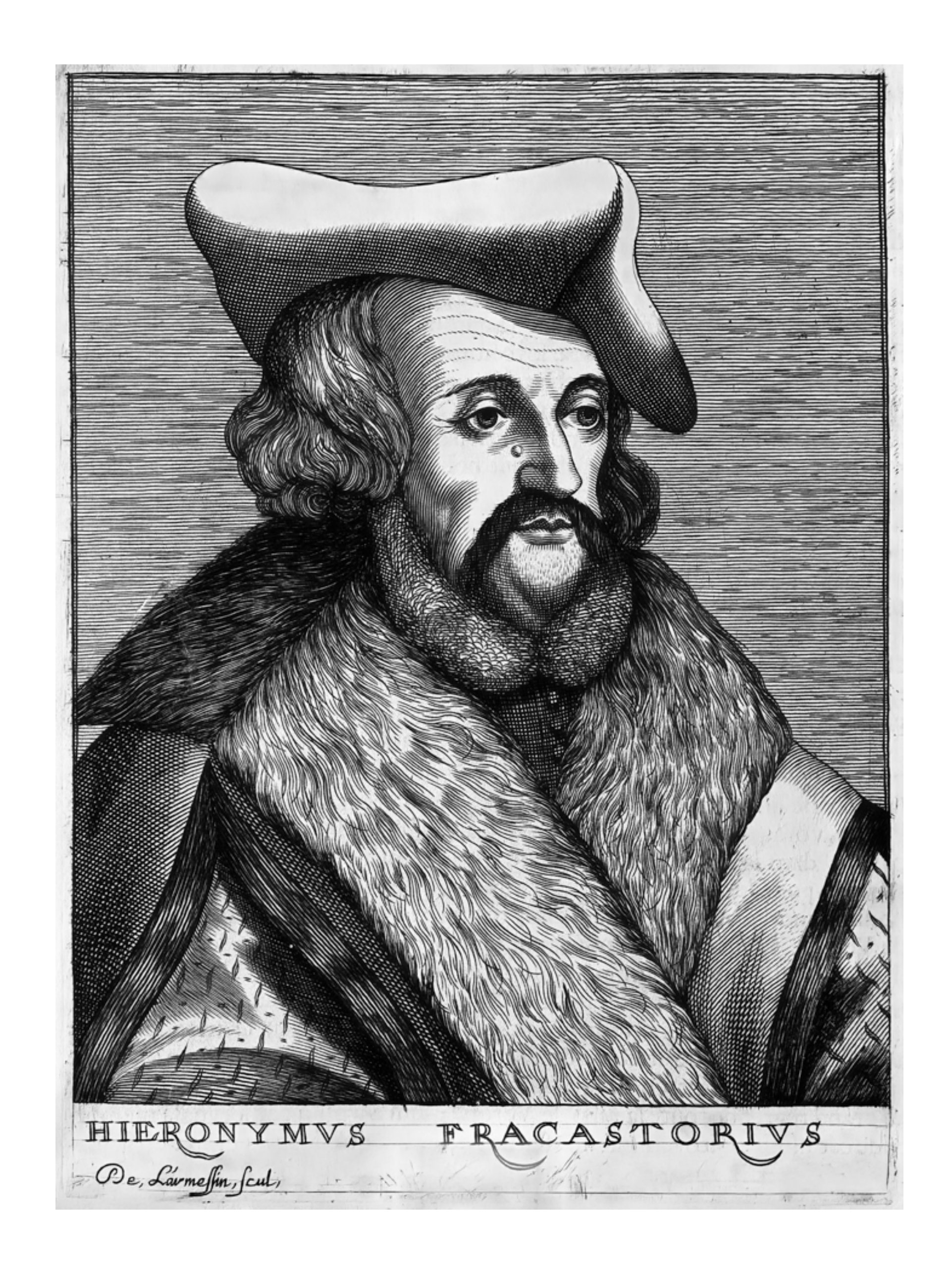
Y he aquí su homenaje final al guayacán:

> *Hail, great tree sown from a sacred seed by the hand of the Gods, with beautiful tresses, esteemed for your new virtues: hope of mankind, pride and new glory from a foreign world; most happy tree [...] you will also be sung under our heavens, wherever through our song the Muses can make you travel by the lips of men.* [4] [5]

Además de dar rienda suelta a sus dotes literarias, Fracastoro era un médico en activo que deseaba de verdad curar a las personas. [6] Lamentablemente, el guayacán, que induce a la sudoración, es poco útil contra la sífilis. [7] Hoy en día, no obstante, tiene otra aplicación: al reaccionar químicamente con la hemoglobina, puede señalar la presencia de

sangre en la orina o las heces. Pero Fracastoro solo podía recurrir a los materiales de su época. Como cualquier investigador profesional de hoy, estudió la bibliografía, trató de destacar en su campo y se esmeró en pos del objetivo de toda medicina: reducir el sufrimiento y mejorar la vida humana. Solo que lo hizo en hexámetros.

Aliviar el sufrimiento de nuestros semejantes es un objetivo humanista en el sentido más amplio posible y, en términos generales, la práctica de la medicina se encuentra a caballo entre el mundo de la ciencia y el del estudio humanista. Emplea la investigación cuantificable (mucho más hoy en día que en tiempos de Fracastoro), pero también los relatos personales de los pacientes sobre lo que sienten: un médico debe saber escuchar y hablar con los enfermos. La medicina se basa en fenómenos observables y experimentados. Pero también se basa en los libros: el conocimiento se transmite de médico a médico a través de la formación y el intercambio de experiencias profesionales. Como otras ciencias, la medicina recurre explícitamente a las humanidades, especialmente a la historia, para reflexionar sobre su propio pasado y perfeccionar su enfoque. Mucho más que otras ciencias, se inspira en las ideas predominantes sobre quiénes y qué somos como humanos y, en general, como seres vivos. A cambio, ayuda a cambiar lo que somos, a medida que, con un poco de suerte, vamos conociendo mejor nuestros propios sistemas y, en última instancia, somos capaces de intervenir un poco en nuestra propia química y procesos básicos.



Por eso, en su libro *Humanism and the Physician* (1979), Edmund D. Pellegrino escribe que la medicina «se encuentra en la confluencia de todas las humanidades».[8] Y el científico y pedagogo del siglo XIX T. H. Huxley (que volverá a aparecer en un capítulo posterior) recomendaba el estudio de la fisiología humana como la mejor base para la educación de cualquier tipo:

> No hay lado del intelecto que no ponga en juego, no hay región del conocimiento humano por la que no se extiendan sus raíces o sus ramas; como el Atlántico, entre el Viejo y el Nuevo Mundo, sus olas bañan las orillas de los dos continentes de la materia y de la mente.[9]

El humanismo y la medicina se mezclan: este capítulo es un caso clínico sobre cómo las habilidades humanísticas se entrelazaron con los primeros intentos modernos de estudiar a las personas. Puede leerse como un interludio, pero también como un punto de inflexión en nuestra historia, un momento en el que los humanistas europeos se vuelven menos serviles con los antiguos, observan más de cerca el mundo real e indagan en la vida física y mental, preguntándose qué clase de criaturas somos y qué significa tener un cuerpo humano.

He dicho que el objetivo de la medicina es reducir el sufrimiento, pero por desgracia durante gran parte de la historia no lo hizo, e incluso empeoró las cosas de forma involuntaria. Algunas prácticas eran innecesariamente agresivas, como las sangrías, en la creencia de que la sangre se había vuelto tóxica o era excesiva. Se creía que ingerir sustancias como estiércol o «momias» (fragmentos de restos humanos, a veces mezclados con betún) era bueno precisamente porque era repugnante. Los pacientes más afortunados recibían tratamientos del todo inútiles en lugar de otros que directamente ponían en riesgo su vida. Las ideas sobre la dieta también eran variables: evitar los intestinos puede ser útil a veces, pero los médicos aconsejaron a Petrarca evitar las verduras, la fruta y el agua fresca, un consejo que hoy en día no se consideraría saludable en la mayoría de las situaciones. No es de extrañar que Petrarca no tuviera más que insultos hacia los médicos, a pesar de contar con varios de ellos entre sus mejores amigos. Reservaba un desprecio especial para los que hacían más alarde de su erudición humanística: «Todos son eruditos y corteses, capaces de conversar extraordinariamente bien, de discutir vigorosamente, de pronunciar poderosos y dulces discursos, pero a la larga capaces de matar muy artísticamente». [10]

Unos treinta años después de estas observaciones de Petrarca, Geoffrey Chaucer incluyó en sus *Cuentos de Canterbury* a un médico que pensaba que el oro era el mejor remedio contra la peste, si se lo administraba a sí mismo en forma de monedas.[11] «En la medicina, el oro es un gran reconstituyente; y por eso le tenía un afecto especial.» Chaucer precede esta observación enumerando las autoridades que el médico ha estudiado: Hipócrates, Dioscórides, Galeno, Rhazes, Avicena. Es un buen resumen del canon de la medicina antigua. Los dos primeros fueron pioneros griegos; los dos últimos, los grandes eruditos persas Al-Razi e Ibn Sina. La autoridad más influyente de la lista era el nombre de en medio: Galeno, médico del emperador de Roma en el siglo II d. C. y escritor sobre casi todos los ámbitos de la práctica médica, desde la anatomía y la patología hasta la dieta y la psicología.

Todos estos autores eran inteligentes y juiciosos, y estaban llenos de buenos consejos, pero todos tenían defectos. Además, como ocurrió en otros campos, sus textos se habían vuelto fragmentarios y se habían corrompido por las repetidas copias. Dado que el griego había sido ilegible para la mayoría de los europeos occidentales durante tantos siglos, los textos en dicha lengua llegaban al latín a través del árabe, lo que duplicaba las posibilidades de errores de traducción. En los siglos XV y XVI, las nuevas generaciones de humanistas aplicaron sus conocimientos filológicos a nuevas traducciones de estos autores, empleando las fuentes más precisas que pudieron encontrar. Promocionaron su trabajo con las habituales imágenes de fugas de prisión: un médico alardeaba, en su prefacio, de cómo gracias a él mismo Hipócrates y Galeno habían sido «rescatados de la oscuridad perpetua y de la noche silenciosa».[12]

Más que con otras asignaturas, los humanistas médicos sentían la urgente necesidad de ese trabajo. No es probable que nadie muera por leer mal un verso de Homero. Si se deja pasar un documento jurídico o político falso, como en el caso de la *Donación de Constantino*, puede tener

consecuencias importantes, pero no es directamente letal. Pero cuando se tergiversa un texto médico, en cambio, la gente puede morir.

El primero en afirmar esto con rotundidad fue Niccolò Leoniceno, en su obra *De Plinii et aliorum in medicina erroribus* [Sobre los errores de Plinio y otros escritores médicos], publicada por primera vez en 1492. La *Historia natural* de Plinio el Viejo era una recopilación del siglo I de información de segunda mano sobre hierbas y salud, entre otros temas, y a menudo se confiaba demasiado en ella, a pesar de que el propio Plinio no ofrecía ninguna garantía de calidad. [13] Los humanistas lo adoraban tanto como sus predecesores medievales. Petrarca llenó de notas su manuscrito de Plinio, y una copia que se conserva en la Biblioteca Bodleian de Oxford se enorgullece de las notas de Coluccio Salutati, Niccolò Niccoli y Bartolomeo Platina. Para los humanistas, el apetito de Plinio por información variada era agradable, y si advertían errores, los achacaban a los copistas, no a él. [14] Leoniceno, sin embargo, culpaba directamente al autor. [15] Decía que podría llenar un libro entero con los errores de Plinio, sobre todo a la hora de identificar las plantas medicinales. No se trata solo de palabras, escribió, sino de cosas. Y la salud y la vida de las personas dependen de que el lenguaje médico sea correcto.

Como Lorenzo Valla antes que él, Leoniceno no temía atacar a una autoridad establecida cuando consideraba que lo importante era la verdad. [16] También como Valla, prefería alejar a los lectores de las malas versiones y remitirlos a fuentes anteriores más auténticas. En su caso, eso podía incluir examinar las plantas reales. Concluía su tratado:

> ¿Por qué nos concedió la naturaleza ojos y otros sentidos, si no es para que veamos e investiguemos la verdad con nuestros propios recursos? No debemos privarnos de ello, siempre tras los pasos de otros, sin advertir nada por nosotros mismos: esto sería ver con los ojos de otros, oír con los oídos de otros, oler con las narices de otros, comprender con las mentes de otros, y decretar que no somos sino piedras, si todo lo encomendamos al juicio de otros y nada decidimos por nosotros mismos. [17]

Incluso con esta defensa de lo que hoy en día suena como un moderno enfoque empírico, Leoniceno seguía siendo un humanista. Se expresa con los habituales gestos de elegancia; no ve ningún conflicto entre ser un buen filólogo y ser un buen investigador del mundo real; en realidad, encajan perfectamente. Al fin y al cabo, también Lorenzo Valla había investigado cuestiones de verosimilitud y veracidad de la vida real, amén de consideraciones puramente lingüísticas. En lo que ninguno de los dos creía era en la veneración de las autoridades por el mero hecho de serlo.

Leoniceno coleccionaba manuscritos, así como era otra cosa muy humanista: un cortesano que trabajaba en el ámbito de ricos mecenas. Desarrolló su carrera mientras trabajaba como médico de los duques de Este en Ferrara, una corte intelectualmente animada, presidida por Alfonso I y su esposa, Lucrecia Borgia, gran amiga de los humanistas. Leoniceno dedicó su pequeño tratado *Sobre las dipsas y otras serpientes diversas* a Lucrecia, insinuando quizá muy delicadamente que ella tenía un interés especial en el veneno de las especies descritas en la literatura antigua como dipsas.[18] También publicó una obra sobre la sífilis en 1497, treinta y tres años antes que Fracastoro (un tema que, sin duda, tenía también cierta relevancia en la corte). Como los buenos escritores de divulgación científica de hoy, Leoniceno sabía comunicarse bien con un público no experto y, al mismo tiempo, realizar un trabajo especializado. Su carrera combinada de editor y científico se vio coronada cuando, a la edad de ochenta y seis años, realizó su propia edición de obras seleccionadas y comentadas de Galeno, publicada por el impresor humanista francés Henri Estienne en 1514.

Por aquel entonces, cotejar los libros con las plantas era cada vez más fácil, gracias a la creación de jardines botánicos en cortes y ciudades universitarias de toda Italia. Estos jardines tuvieron un gran éxito entre los humanistas. En Ferrara, el médico de la corte Antonio Musa Brasavola reunía tanto plantas de los alrededores como sinónimos multilingües de sus nombres en los libros.[19] En Bolonia, Ulisse Aldrovandi coleccionaba

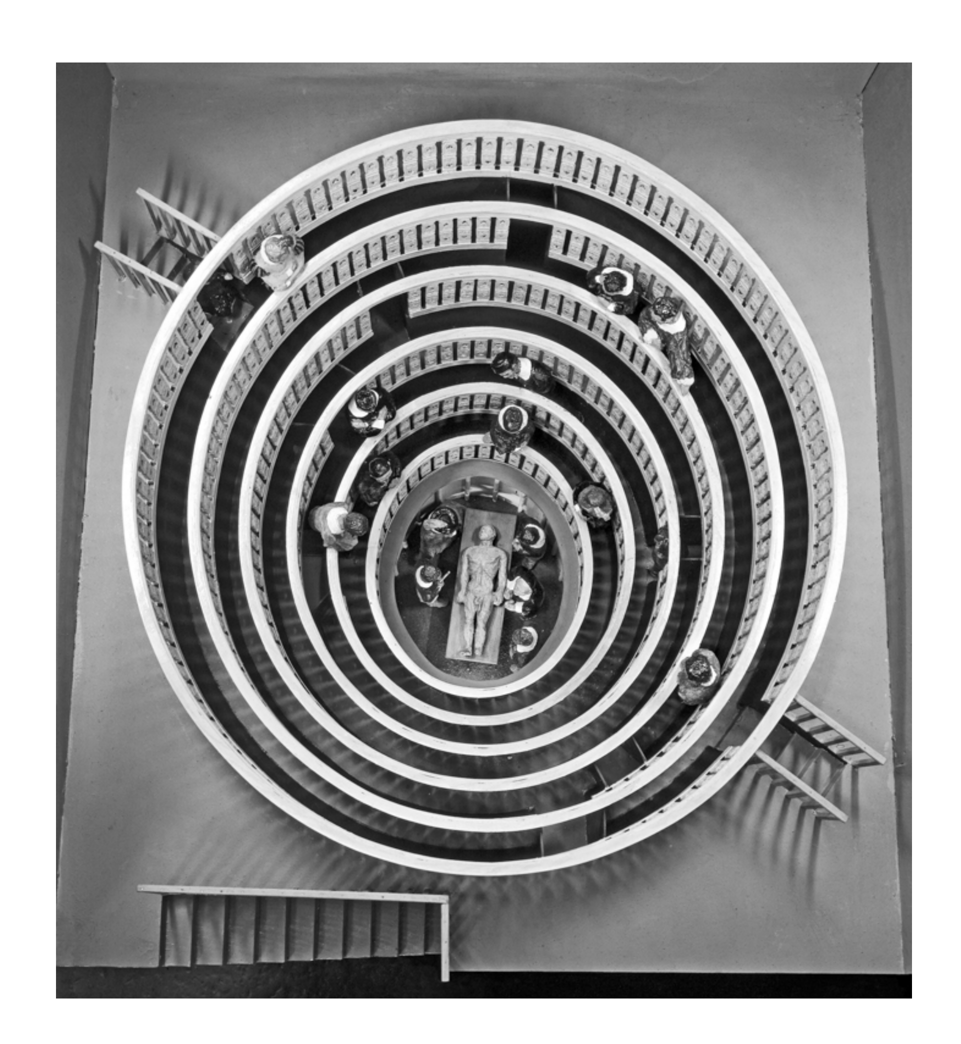
volúmenes de historia natural basados en su museo personal de especímenes y escribía comentarios sobre textos antiguos.

Mientras los filólogos-botánicos comparaban plantas y palabras, otros pensadores críticos aplicaban un principio similar en otros entornos: empezaron a comparar los libros de anatomía con los cuerpos humanos que esos libros decían describir.

Hacía tiempo que se admitía que examinar el interior de los cuerpos era una buena idea, cuando era posible. Galeno estaba a favor. Pero en la práctica resultaba difícil de llevar a cabo, porque las autoridades religiosas y políticas de las sociedades romana, cristiana e islámica lo prohibían. Galeno tuvo que utilizar especies no humanas, como ovejas o el macaco de Berbería, para sus disecciones.[20] Más tarde, la opinión de Agustín a principios del siglo V de que la disección anatómica era errónea porque ignoraba la armonía holística del cuerpo vivo —sin tener en cuenta que un mejor conocimiento anatómico podría ayudar a evitar que ese armonioso cuerpo muriera— proyectó una larga sombra.[21] Como diría más tarde el activista del siglo XIX a favor de la anatomía Thomas Southwood Smith: «La cuestión es si se debe permitir al cirujano adquirir conocimientos operando en los cuerpos de los muertos, o se le debe obligar a obtenerlos practicando en los cuerpos de los vivos».[22]

Hacia finales del siglo XIII algunos habían empezado a desafiar la prohibición de diseccionar, sobre todo en Bolonia, donde Mondino dei Liuzzi utilizó cadáveres de criminales ejecutados para hacer demostraciones de anatomía a los estudiantes. Otros le siguieron. Con el tiempo, las normas se suavizaron y a los profesores de anatomía se les permitió un pequeño número de cuerpos humanos al año. Como las oportunidades eran tan limitadas, era importante que todo el mundo tuviera una buena visión, por lo que se diseñaron teatros especialmente construidos para la ocasión. En la Universidad de Padua se conserva uno de la década de 1590: una sala inquietantemente pequeña, con seis estrechas galerías ovaladas que se

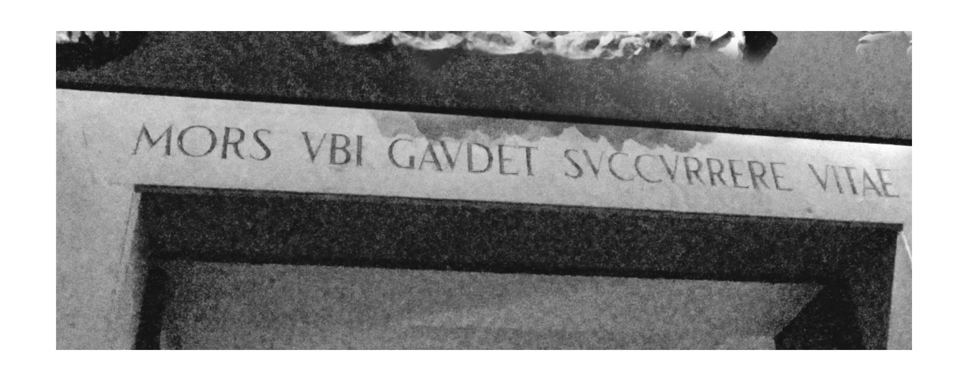
elevan abruptamente alrededor de la mesa central. Los estudiantes se apoyaban en las balaustradas; no había sitio para sentarse. Con el calor y el humo de las antorchas que iluminaban la sala, y el olor del cadáver abierto y pudriéndose lentamente conforme avanzaba su disección por etapas, no era raro que los alumnos se desmayaran. Las balaustradas y los hombros de sus compañeros les impedían caer de cabeza en la escena de abajo.



Incluso hoy en día, limpio y sin cadáveres, el teatro de Padua evoca los círculos del Infierno de Dante. Sin embargo, a diferencia de la versión del poeta, este lugar no necesitaba un cartel que pidiera a la gente que abandonara toda esperanza al entrar. Al contrario, de eso se trataba. Las

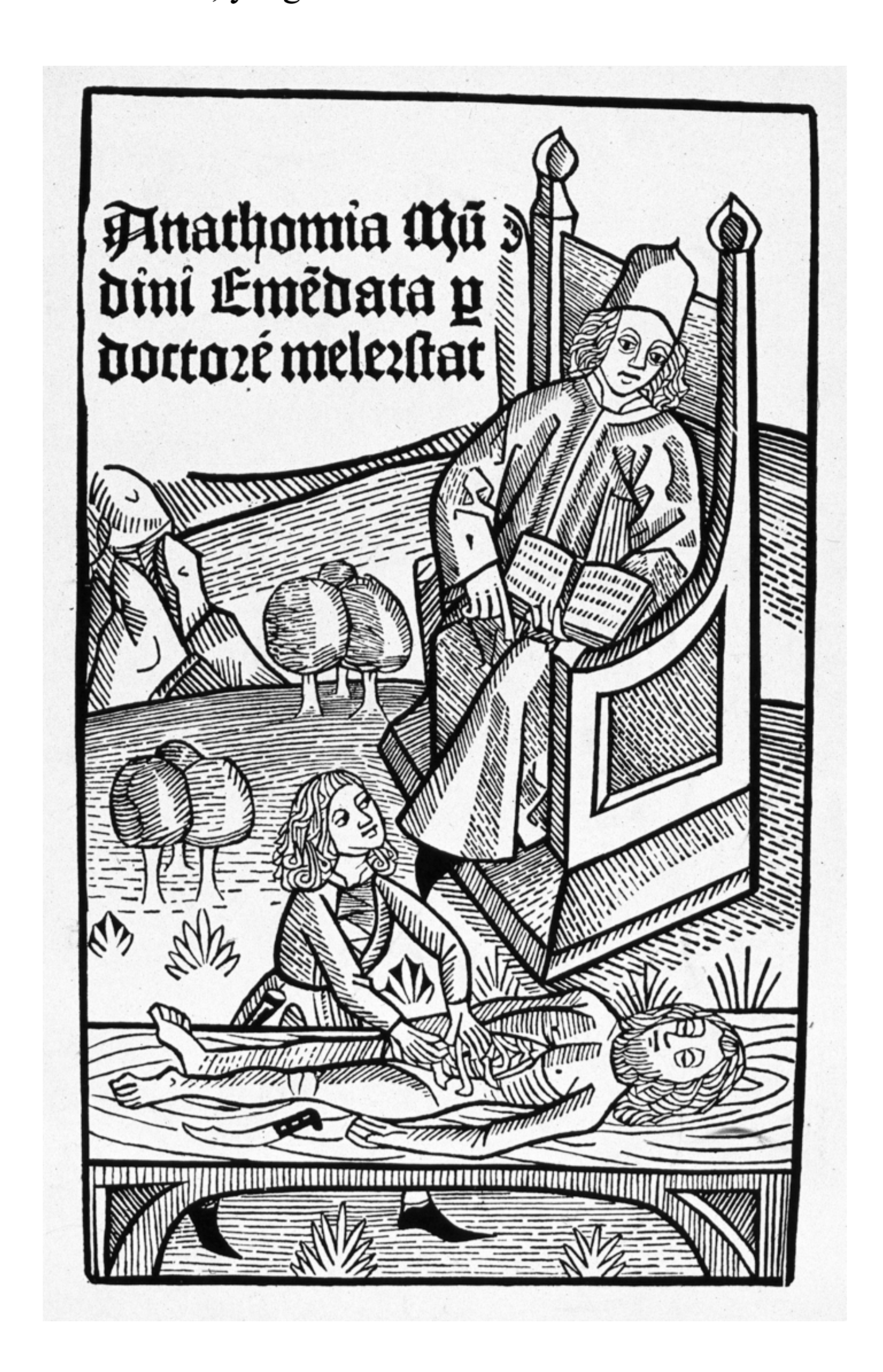
palabras inscritas en la entrada del teatro anatómico de Padua eran *Mors ubi gaudet succurrere vitae*: «Donde la muerte se deleita ayudando a la vida».

En las primeras etapas de este nuevo método educativo, se esperaba que el cadáver, por muy real e inflexible que pareciera, se sometiera a la descripción del libro. Un humilde barbero o cirujano realizaba los cortes, un *ostensor* señalaba cada parte y, en algún lugar superior, el profesor se colocaba en un atril recitando (normalmente) a Galeno.



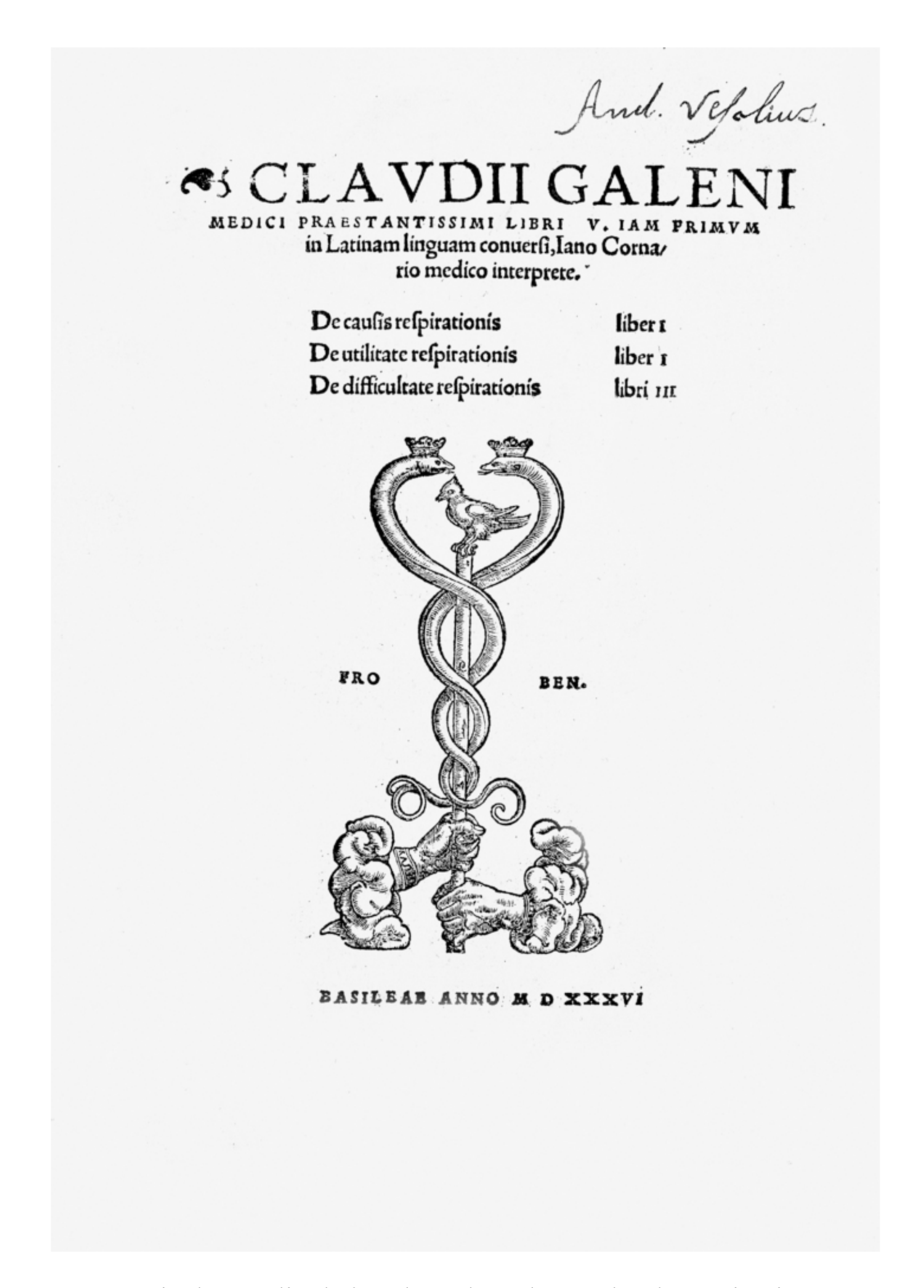
Pero, oh, torpeza: a veces el cuerpo se negaba a cooperar. Por ejemplo, Galeno había descrito un órgano en la base del cerebro conocido como *rete mirabile*, o «red maravillosa». En vida, se suponía que infundía «espíritus vitales» en la sangre, que se distribuían por los nervios; el proceso dejaba un residuo flemoso que se excretaba a través del cerebro y por las fosas nasales. Probablemente todos podamos reconocer esta sustancia: su familiaridad, tal vez, hizo que la teoría resultara más creíble. Pero los *ostensores* se sonrojaban por su incapacidad para señalar la *rete mirabile* cuando se les pedía. El profesor parisino Jacobus Sylvius se preguntaba desesperadamente si había existido en tiempos de Galeno, pero había degenerado en los humanos modernos.[23] La verdadera razón es sencilla: los humanos no la tienen.[24] Los perros, sí. Los delfines, sí. Las jirafas, sí, para protegerse de las subidas de presión arterial cuando bajan la cabeza para beber. Pero en los humanos sencillamente no existe. Galeno probablemente la había visto disecando ovejas. Algunos comentaristas

comenzaron a sugerirlo, en particular Giacomo Berengario da Carpi, un profesor de Bolonia que escribió: «He trabajado mucho para descubrir esta *rete* y su ubicación; he disecado más de cien cabezas casi exclusivamente por el bien de esta *rete*, y sigo sin entenderla». [25]



El golpe final provino de un brillante exalumno de Sylvius: Andrés Vesalio, nacido Andries van Wesel en Bruselas en 1514.[26] Además de anatomista, Vesalio fue un innovador educador, escritor, editor de textos clásicos y creador de una de las obras más destacadas de la historia de la imprenta; en definitiva, un humanista perfecto, pero del tipo que sometía a las autoridades antiguas a escrutinio y prueba.

Comenzó a investigar en su juventud como estudiante en Lovaina: él y un amigo se escabullían fuera de las murallas de la ciudad, por la noche, para recolectar partes fácilmente desmontables de víctimas de ejecución en descomposición, que se exhibían al costado de la carretera como advertencia. Él y su amigo las usaron para un propósito diferente, aunque también edificante. Mientras estaba en Lovaina, Vesalio escribió un ensayo sobre Al-Razi, en el que corregía errores de terminología que se habían infiltrado en traducciones anteriores e intentaba identificar las sustancias a las que se refería: un proyecto totalmente inserto en el espíritu de Leoniceno.[27]



And. Vesalius.

CLAVDII GALENI
MEDICI PRAESTANTISSIMI LIBRI V. IAM PRIMVM
in Latinam linguam conuerſi, Iano Corna-
rio medico interprete.

De cauſis reſpirationis	liber I
De utilitate reſpirationis	liber I
De difficultate reſpirationis	libri III

FRO BEN.

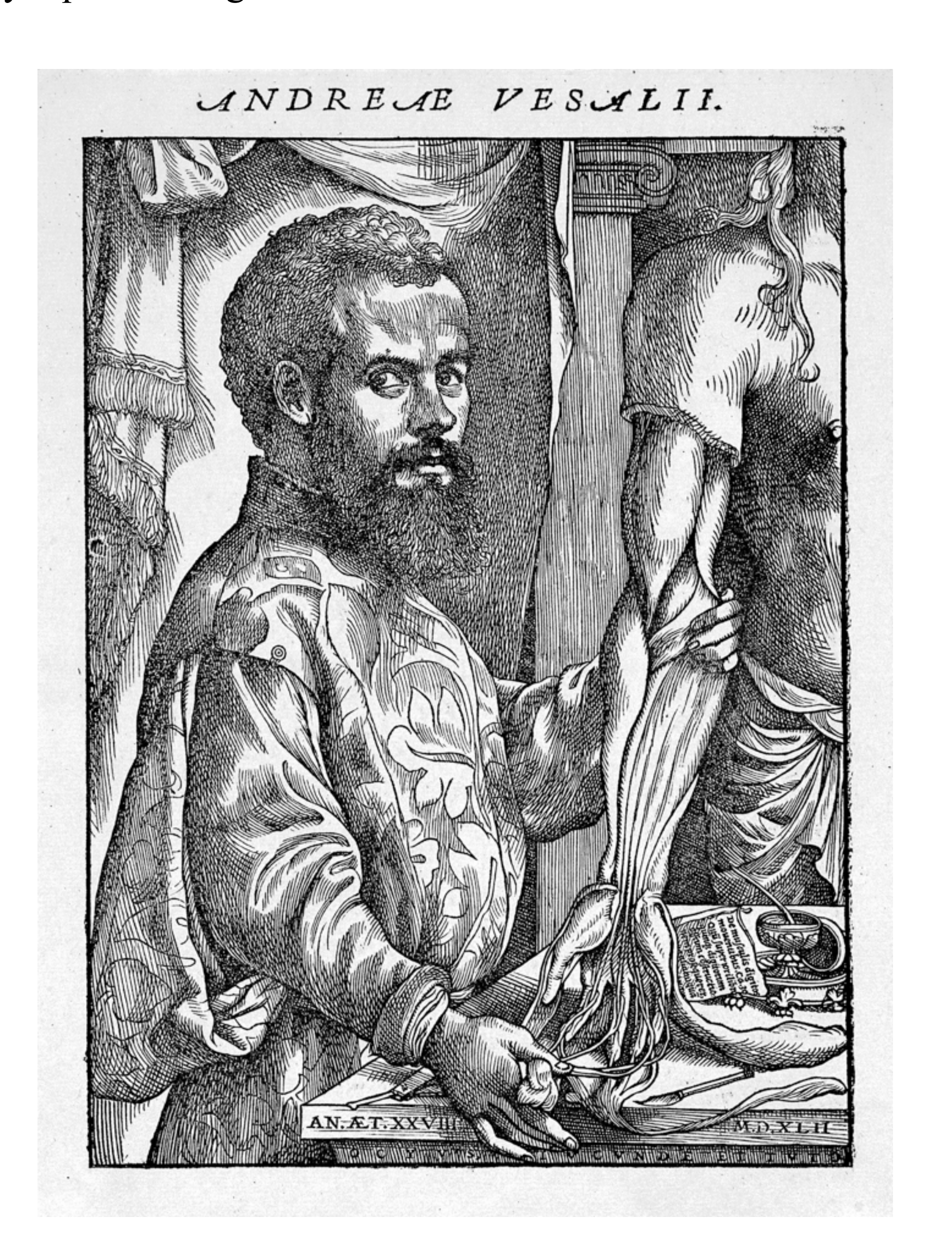
BASILEAE ANNO M D XXXVI

Copia de Vesalio de las obras de Galeno sobre la respiración.

Prosiguió sus estudios en París y más tarde en Padua, donde fue tal su precocidad que lo contrataron para enseñar cirugía y anatomía al día siguiente de su graduación.[28] De inmediato se puso a idear mejores formas de preparar los cuerpos para la exhibición educativa y, a diferencia de otros, insistió en hacer él mismo los cortes mientras daba la conferencia. Las notas supervivientes, tomadas por un estudiante, muestran cómo procedió a través

de las distintas partes del cuerpo durante varios días, luchando contra el tiempo y la putrefacción como siempre debían hacer los disectores.

Para lidiar con este problema y ofrecer una ayuda más tranquila para estudiar, comenzó a trabajar en grandes ilustraciones impresas. Primero realizó un conjunto de seis retablos lo suficientemente grandes como para mostrar claramente las partes del cuerpo. Todavía incluía la *rete mirabile*; más tarde Vesalio confesó que había utilizado como fuente un animal no humano, ya que le avergonzaba admitir no haberla encontrado. [29]



Ese sentimiento fue cambiando a medida que aumentó su confianza. Un par de años más tarde realizaba disecciones en Bolonia con su colega Matteo Corti. De un modo inusual, Vesalio desempeñó el papel de humilde cortador y *ostensor*, mientras Corti leía los textos. A Vesalio le molestó la lealtad de Corti a las fuentes estándar, por lo que le interrumpió para señalar allá donde el cuerpo difería, hasta que ambos anatomistas discutieron abiertamente frente a los espectadores: los veo arrojándose riñones y clavículas, pero soy así de rara. [30]

Finalmente, en 1543, Vesalio produjo su obra maestra: *De humani corporis fabrica* [De la estructura del cuerpo humano], en la que repudió de una vez por todas la noción de *rete* en el ser humano. [31] Se culpó tanto a sí mismo como a otros anatomistas por haber confiado excesivamente en Galeno: «No diré nada más sobre estos otros; me maravillaré más, en cambio, de mi propia estupidez y fe ciega en los escritos de Galeno y otros anatomistas». [32] Termina la sección instando a los estudiantes a confiar en sus propios y cuidadosos exámenes, sin confiar en la palabra de nadie, ni siquiera la suya propia.

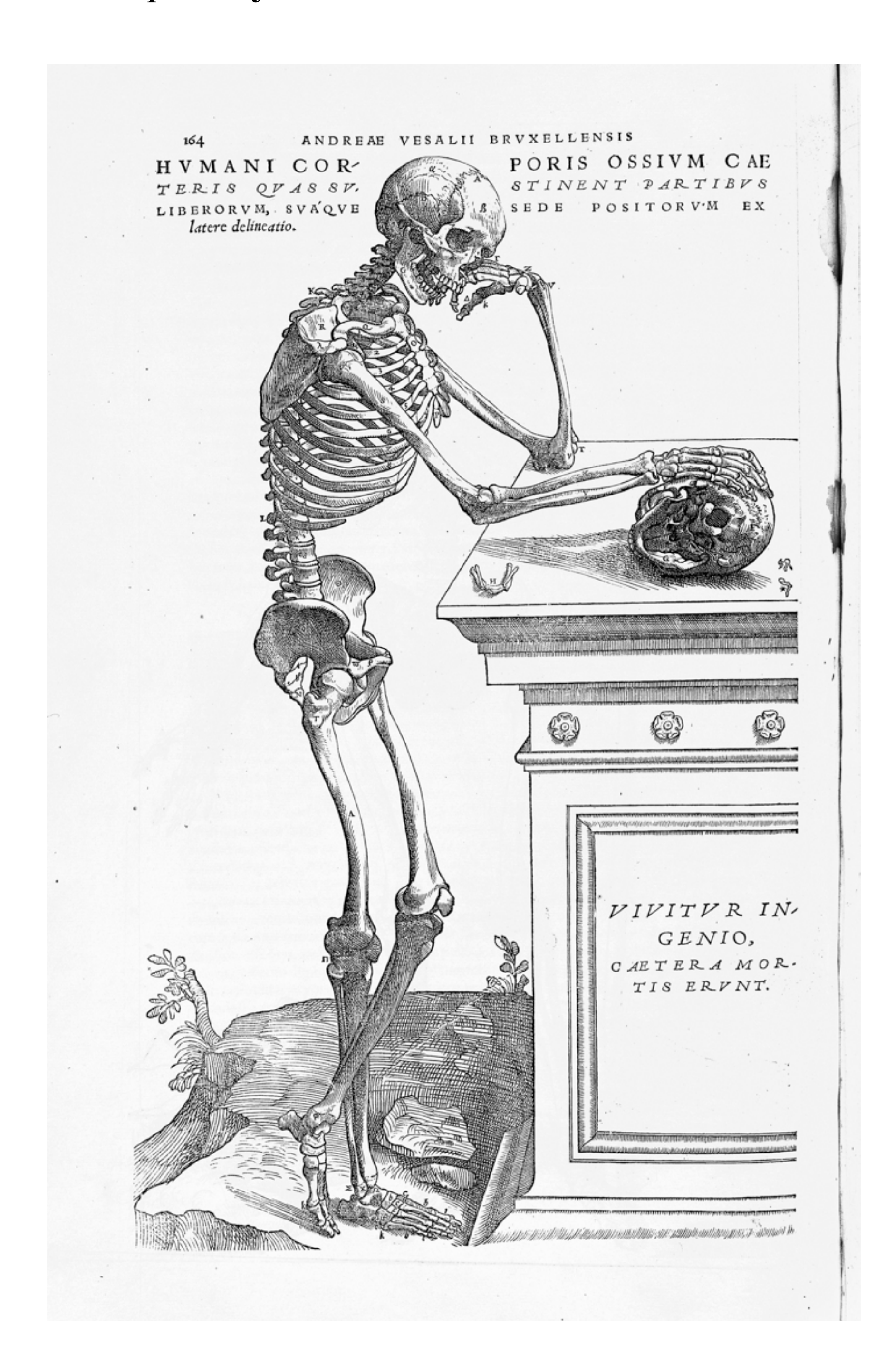
Se trataba de una buena advertencia, ya que ni el propio Vesalio lo hizo todo bien. [33] Uno de sus errores fue que no logró identificar correctamente el clítoris y lo describió erróneamente como parte de los labios. Sería otro anatomista de Padua, Realdo Colombo, quien lo corrigiera. [34] Realdo incluso sabía para qué servía, lo que implica que lo había notado en contextos distintos a la mesa de disección. Lo llamó «*amor Veneris, vel dulcendo*» (‘amor de Venus, cosa placentera’), dio detalles de su papel en las experiencias sexuales de las mujeres y comentó: «No puedo expresar lo asombrado que estoy de que tantos famosos anatomistas no tuvieran ni la más remota idea de algo tan hermoso, perfeccionado con tal arte para tal función».

Con ciertas excepciones, el *Fabrica* de Vesalio se distingue por su detalle, su descripción de los métodos de preparación de los cuerpos y su

juiciosa evaluación de los errores de las autoridades clásicas. [35] Y, con todo esto, constituye también un magnífico ejemplo de edición humanista y de arte visual. Está impreso en una fuente clara y fácil de leer y presenta ochenta y tres láminas de imágenes, dibujadas bajo la dirección de Vesalio por Jan van Calcar, grabadas por varias manos. Los grabados se realizaron en Italia en bloques de madera de peral, que una empresa mercantil transportó a través de los Alpes hasta el editor elegido por Vesalio en Basilea, Joannes Oporinus. El autor iba detrás, dispuesto a ayudar en cada fase de la operación. Vesalio resulta una presencia igual de personal en el libro en sí, que incluye un retrato suyo, con una expresión solemne y desafiante mientras muestra los músculos de un brazo, y una escena en la portada grabada que lo muestra diseccionando un cuerpo en una sala de conferencias abarrotada. A pesar de las balaustradas, estudiantes y funcionarios eminentes —así como Galeno, Hipócrates, Aristóteles y un perro— se arremolinan en torno a él en su afán por ver. La obra está llena de toques de estilo: querubines que vuelan en los capiteles, una figura esquelética que se apoya en una tumba contemplando una calavera, un hombre musculoso que echa hacia atrás la cabeza con gesto de sorpresa... Muchas de las figuras se muestran sobre fondos naturales, o sobre las escenas de edificios clásicos en ruinas que tanto amaban los humanistas. Sus poses son heroicas, especialmente cuando muestran la estructura de los músculos.

Es conmovedor ver a estos seres humanos tan dignamente representados y recordar que sus modelos naturales probablemente habían sido ejecutados por criminales, o se trataba de indigentes que habían muerto en la pobreza y no tenían voz ni voto en cuanto al destino de sus cuerpos. [36] Es casi seguro que no escogieron terminar así, en una página: hasta el siglo XIX, muchas personas se resistieron a la perspectiva de ser diseccionadas. Una razón era que creían en la resurrección física en el más allá; nadie quiere elevarse al cielo como un torso vaciado o un montón de jirones de nervio y músculos

destrozados. La perspectiva de ayudar a los estudiantes de anatomía a aprender —lejos de ser algo con lo que «deleitarse», como rezaba el lema de Padua— se consideraba un poderoso elemento disuasorio contra el crimen, casi más que la ejecución en sí misma.



Sin embargo, estas desafortunadas personas anónimas han hecho posible que otros vivan. Y aquí están, después de todo, en uno de los libros más magníficos de la historia, en toda su dignidad: francos, musculosos y hermosos. Muchos de ellos parecen esculpidos por Miguel Ángel.

Hay una buena razón para esta similitud: fascinado por la musculatura y el peso físico, así como por la dignidad humana, Miguel Ángel estudió minuciosamente anatomía para mejorar su arte. Era amigo de Realdo Colombo y planeaban escribir un libro juntos. [37] Esto nunca sucedió, pero el libro de anatomía publicado póstumamente por Realdo probablemente deba algo a su colaboración.

Otros artistas habían realizado estudios anatómicos antes: el ejemplo más destacado fue Leonardo da Vinci. Leonardo, un investigador serio, emprendió profundas pesquisas acerca de la mecánica, la belleza y la armonía de las formas corporales. Al principio de su carrera dibujó secciones detalladas de un cráneo humano y una pierna musculosa. Más tarde, en su estudio de los dos extremos de la existencia humana, diseccionó a un niño de dos años y a un hombre de cien. Este último, indigente en el hospital caritativo de Santa Maria Nuova de Florencia, le dijo a Leonardo, casi en sus últimas palabras, que se sentía bien, aunque un poco débil. Leonardo escribió: «Lo diseccioné para ver la causa de tan dulce muerte». [38]

Como ocurre con gran parte de su trabajo, Leonardo guardó los resultados para sí mismo en sus cuadernos, por lo que pocos de sus coetáneos se dieron cuenta de lo pionero que era en muchas ciencias. También estaba bastante mejor educado en la cultura clásica de lo que sugiere su propia descripción, frecuentemente citada, como *omo sanza lettere* (‘hombre iletrado’): repasó su latín para compensar su mal aprendizaje de juventud, y poseía una razonable cantidad de libros, incluido un ejemplar de Plinio. [39] Leonardo tenía la intención de escribir un tratado completo de anatomía, pero no llegó más allá de un esbozo:

> Esta obra debe comenzar con la concepción del hombre y describir la forma del útero y cómo vive el niño en él. [...] Luego describirás qué partes crecen más que otras tras el nacimiento del bebé, y darás las medidas de un niño de un año. Describe luego al hombre y a la mujer adultos y sus medidas...

Y así sucesivamente, presumiblemente hasta la etapa centenaria. [40]

Como libro de texto de anatomía, habría sido extraordinario, al tratarse también de un relato cronológico de la vida física humana. Tanto artistas como anatomistas comprendían bien que no nos quedamos en una forma inmutable durante toda nuestra vida. Contrariamente a la imagen del hombre de Vitruvio, no existe un modelo único y estático de cómo es un ser humano. Nacemos, nos desarrollamos, decaemos. Como había dicho Lucrecio, tanto el espíritu como el cuerpo tienen «un cumpleaños y un funeral». [41] En el camino entre estos dos acontecimientos, todo fluye. La mente, ciertamente, lo hace. Pese a nuestra exagerada autoimagen como seres espirituales, nuestro yo consciente es propenso a verse aturdido por el alcohol o debilitado por la enfermedad. Incluso el más sabio de los sabios puede perder la razón en un instante si una piedra cae sobre su cabeza. Tanto Lucrecio como su fuente última, Demócrito, observaron de qué manera la mente y el cuerpo se ven afectados por los sentidos y los acontecimientos a lo largo de la vida; nos recordaron que, un día, cada uno de nosotros llegará a su fin en la suave y silenciosa disolución de nuestros átomos. Los escritores de los siglos XVI y XVII siguieron reflexionando sobre estos pensamientos. A su alrededor se formó una nueva sensibilidad. En última instancia, resulta que ni los libros ni los cuerpos son totalmente de fiar.

5

Materia humana

Sobre todo el siglo XVI

Más allá de los Alpes, con los humanistas del norte — Conrad Celtis — Rodolphus Agricola — Desiderio Erasmo de Róterdam, que promovía una vida civilizada y las buenas amistades — Michel de Montaigne, que impulsó el humanismo en una nueva dirección — Novelistas

Vesalio y sus tipos de madera de peral casi corrían riesgo de encontrarse un atasco en su viaje por los Alpes, de tan numerosos que eran los viajeros (artistas, médicos y literarios) en esa ruta. El intercambio de visitantes entre norte y sur había sido la norma durante mucho tiempo. Los italianos iban al norte por curiosidad o en busca de nuevos mecenas a los que adular y entretener. Los norteños partían al sur para adquirir esas cosas italianas tan deseables: una colección de libros, la mejor experiencia universitaria disponible, los últimos métodos académicos y una capa extra de barniz humanístico en los modales y el lenguaje. Provistos de estos logros, regresaban a sus tierras deseosos de compartir sus descubrimientos con los demás y de aplicar los métodos a su propia historia y cultura.

Un ejemplo temprano de cómo funcionaba todo esto —y aquí retrocedemos un poco en el tiempo— puede encontrarse en la vida de Conrad Celtis, o Celtes, nacido en 1459 como Konrad Pickel (como muchos humanistas, cambió su nombre por la versión latinizada). Conrad huyó de

su pueblo bávaro natal, Wipfeld, en una balsa de madera por el río Meno, y estudió en las universidades de Colonia y Heidelberg antes de pasar dos años viajando por Italia. Allí se relacionó con los humanistas de Venecia, Padua, Ferrara, Bolonia, Florencia y Roma, especialmente con los miembros de las Academias de estos dos últimos lugares. Tras ello volvió al norte y desarrolló una ilustre carrera docente en toda una serie de universidades, y creando en varias ciudades sus propias Academias. Intentó transmitir a sus compatriotas los beneficios de su experiencia, regañando a los estudiantes por su embriaguez y aconsejando a sus colegas docentes que aprendieran a hablar correctamente en lugar de «graznar como gansos». [1]

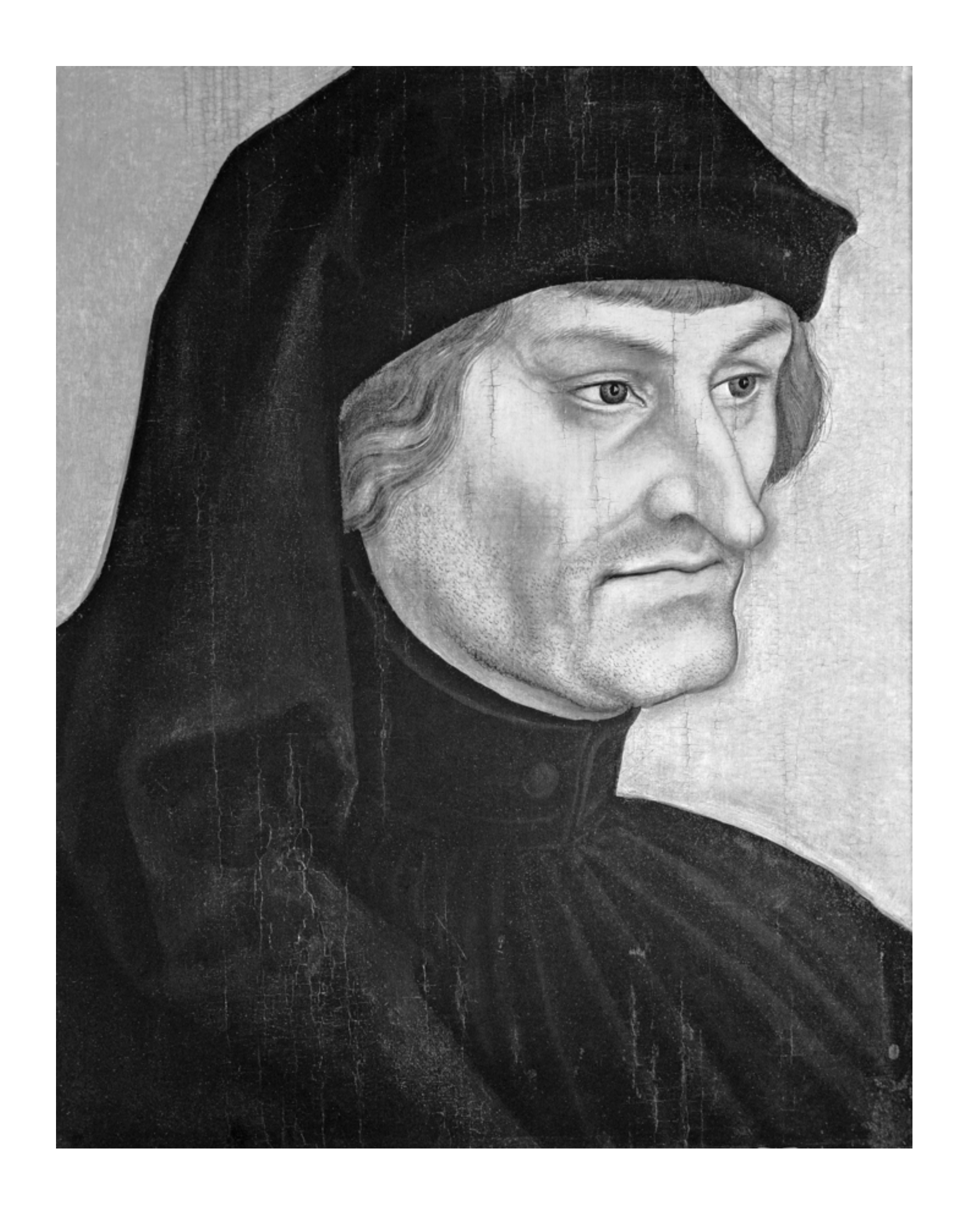
No obstante, Celtis también se interesaba por la literatura germánica, y se enorgullecía de ella. Fue él quien descubrió y difundió las obras de teatro de la monja del siglo X Rosvita, manuscritas, en el monasterio de San Emerano de Ratisbona. Ayudó a Hartmann Schedel a revisar su enorme estudio histórico y geográfico, *Crónica de Núremberg*. También editó para publicación una obra recientemente descubierta del historiador romano Tácito, *Germania*, que expresaba admiración por las costumbres sencillas, honestas y sexualmente un tanto salvajes de los pueblos germanos. Todo ello constituía una típica actividad humanista italianizante, pero aplicada a los materiales de un territorio diferente. Celtis también abogaba por otras formas de estudio. Instó a todos sus conocidos a mejorar su nivel intelectual, no solo en el ámbito literario, sino en campos que hoy consideraríamos científicos:

> Averiguad la naturaleza del Caos sin forma. [...] Investigad, con mente elevada, las causas de las cosas individuales: el soplo de los vientos y las mareas del mar embravecido. [...] Buscad por qué los oscuros huecos de la tierra producen azufre y vetas de metales preciosos, y por qué las aguas termales restauran los cuerpos de los enfermos. [...] Aprended algo sobre los distintos pueblos del mundo y sus diferentes lenguas y costumbres. [2]

Similar apetito por el más variado conocimiento reflejaba los consejos de un norteño de los Países Bajos, Rudolf o Rodolphus Agricola, nacido Roelof Huysman (ambas formas significaban «agricultor»). En una carta a

un colega profesor recomendaba que los alumnos investigaran «la geografía y la naturaleza de las tierras, los mares, las montañas y los ríos; las costumbres, las fronteras y las circunstancias de las naciones que viven en la tierra [...] las propiedades medicinales de los árboles y las hierbas», etcétera.[3] Por supuesto, debían estudiar temas literarios y morales, porque les ayudarían a vivir bien. Pero aprender sobre las «cosas en sí» merece la pena por su interés.

El voraz afán de tales listas invitaba a la burla y (no podía ser de otro modo) atrajo en 1532 el malicioso ingenio del escritor satírico francés François Rabelais.[4] El escritor hizo que su ficticio gigante Gargantúa le presentara a su hijo Pantagruel un programa similar para que fuera a la universidad con él. Aprende griego, luego latín, después hebreo, y también caldeo y árabe. Estudia historia, aritmética, música; aprende «de memoria todos los bellos textos del Derecho Civil y compáralos con la filosofía moral». Estudia la naturaleza: «Que no haya mar, río o arroyo cuyos peces no conozcas. Conoce todos los pájaros del aire, todos los árboles, arbustos y matas de los bosques, todas las hierbas del suelo, todos los metales ocultos en las profundidades del vientre de la Tierra». Estudia medicina, y «mediante frecuentes disecciones adquiere un conocimiento perfecto de ese otro mundo que es el Hombre. [...] En resumen, que te vea un abismo de erudición». Y añadió: «Veo incluso a los bandidos, verdugos, mercenarios y mozos de cuadra de hoy en día mejor instruidos que los maestros y predicadores de mi época. Incluso las mujeres y los niños han aspirado a tales alabanzas y al maná celestial de una sólida erudición».



De hecho, Rabelais, antiguo monje, políglota, jurista de formación y médico en ejercicio, dominaba un buen número de estos temas: realizó eruditas ediciones de Galeno e Hipócrates y participó en, al menos, una disección pública.[5] Y Agricola tenía una serie de logros igualmente formidables; se semejaba a Leon Battista Alberti por el alcance de sus excelencias y el encanto de sus maneras. Durante diez años viajó por Italia, donde no solo enseñó retórica a los estudiantes, sino que también tocó el órgano eclesiástico; gran parte de su estancia en ese país la pasó en el séquito del duque de Este. Su oído musical probablemente le ayudó a aprender idiomas; quienes le conocieron comentaban lo bueno que era su

acento. Hablaba francés, italiano, alto y bajo alemán, el frisón de su tierra natal y, por supuesto, latín y griego. Hacia el final de su vida estudió hebreo. Otro de sus talentos era el dibujo: observaba en secreto los rostros de la gente en la iglesia (¿tal vez mientras tocaba el órgano?, me pregunto) y después los reproducía perfectamente al carboncillo. Era apuesto, con proporciones vitruvianas, según las admirativas descripciones de sus amigos: «Su cuerpo era grande y fuerte, y era más alto que la mayoría, con hombros y pecho anchos, a los que correspondían armoniosamente las demás partes de su cuerpo, de la cabeza a los pies, de modo que, en lo que respecta a todo su cuerpo, era impresionante de contemplar». Todo el mundo le quería, y su influencia en los demás era mayor de lo que se deduce de sus publicaciones, relativamente escasas y no muy emocionantes. [6]

Sabemos, en especial, que impresionó a un muchacho de catorce años, alumno de una escuela de Deventer, en los Países Bajos, que Agricola visitó en 1480. [7] Es probable que se dirigiera a los estudiantes. No sabemos lo que dijo; puede que siguiera la línea de los consejos de la carta que acabo de citar. [8] Puede que incluso añadiera, como decía en aquella misiva, que un joven no debe confiar demasiado en lo que aprende en la escuela. Es mucho más importante estudiar historia, poesía y filosofía a partir de las fuentes originales, así como textos religiosos, y sobre todo aprender la habilidad definitiva: cómo vivir bien.

Dijese lo que dijese aquel día, aquel adolescente se lo tomó muy en serio. Se llamaba Desiderio Erasmo y, por lo que sabemos, recibió ese nombre al nacer, en lugar de adoptarlo más tarde. Llegó a ser el humanista nórdico más eminente de su siglo. El otro es el escritor francés Michel de Montaigne, otro producto de la influencia transalpina. Montaigne pertenecía a una generación más joven, y esto señaló una diferencia en su sensibilidad. La Europa de Erasmo era la de finales del siglo XV y principios del XVI, una época de dramáticas transformaciones sociales de las que fue (a menudo

horrorizado) testigo. Montaigne, en cambio, se encontraría en ese mundo transformado desde el principio; su inestabilidad era una constante para él. Dejando de lado esta diferencia, ambos hombres tenían temperamentos similares, caracterizados por la tolerancia y un gran amor por la vida de la mente; estoy segura de que se habrían gustado si hubieran podido conocerse.

Erasmo y Agricola también podrían haber mantenido una buena amistad de haberse reencontrado como adultos e iguales.[9] Por desgracia, Agricola falleció demasiado pronto. Fue una muerte repentina (entonces eran habituales) que podría haberse evitado en una época con mejor medicina. A su regreso de otro viaje por Italia a su residencia de Heidelberg, contrajo una infección renal y fiebre. No existía tratamiento eficaz para este tipo de infecciones, y le causó la muerte. Solo tenía cuarenta y dos años; Erasmo tenía entonces unos diecinueve e intentaba decidir qué hacer con su vida.

Desiderio Erasmo es recordado como uno de los humanistas más polifacéticos: es autor de traducciones, diálogos, diatribas, tratados teológicos, manuales de escritura, guías de estudio, colecciones de proverbios, divertimentos y cantidades asombrosas de cartas.[10] Desarrolló un círculo de corresponsales y amigos que rivalizaba con el de Petrarca. En comparación con este, se benefició de casi doscientos años de erudición adicional a la que recurrir, así como de un continente cada vez mejor conectado que explorar. No cuestionaba la fe cristiana, ya que era muy devoto, pero añadía su profunda creencia en la importancia de vivir sabiamente y bien en este mundo. Defensor de los principios de paz y amistad, también se preocupaba mucho por los modales y el comportamiento civilizado. Creía plenamente en los beneficios de la educación y en el modo en que la literatura y el estudio podían ayudar a las personas a prosperar en tiempos inquietantes y difíciles.



Nadie se habría imaginado que llegaría a ser el autor de ninguna de esa larga lista de contribuciones culturales cuando nació, en Róterdam, probablemente en 1466. Era ilegítimo: sus padres, aunque vivían satisfechos en el hogar, no podían casarse porque él era sacerdote. Sin embargo, se preocuparon de darles a Erasmo y a su hermano mayor la mejor educación posible. Esto implicó toda una serie de instituciones monásticas que culminaron en la de Deventer, dirigida por una comunidad llamada los Hermanos de la Vida Común.

Los monjes de Deventer eran muy respetados, y la comunidad era conocida desde hacía mucho tiempo por su excelente academia de copia de manuscritos. Pero Erasmo llegó a ver esta escuela (y a las anteriores) con

aversión. Una de las razones era la ubicuidad de la violencia. En aquella época se consideraba normal, e incluso esencial, pegar a los alumnos, pero Erasmo se había quedado traumatizado al ser golpeado en su anterior escuela simplemente como prueba de que podía soportarlo, y no porque hubiera hecho algo malo. Como él mismo escribió: «Este incidente destruyó en mí todo amor por el estudio y sumió mi joven mente en una depresión tan profunda que estuve a punto de desfallecer de angustia». [11] Probablemente los monjes de Deventer eran menos arbitrarios, pero a Erasmo también le parecía que querían golpear el espíritu de los muchachos, para prepararlos mejor para seguir la vida monástica. [12]

El efecto en Erasmo, en lugar de ello, fue implantarle una aversión de por vida a la crueldad y la intimidación de cualquier tipo. Habría estado de acuerdo con una observación que siglos más tarde haría E. M. Forster al describir las miserias de su propia educación en la escuela pública: «La peor jugada que me gastó fue pretender que era el mundo en miniatura. Porque me impidió descubrir lo encantador, encantador y amable, que puede ser el mundo, y cuánto de él es inteligible». [13]

Esa era otra razón por la que Erasmo odiaba su escolarización: lo alejado e irrelevante para la vida real de las actitudes de los monjes. Era una queja humanista común decir que tales instituciones estaban pasadas de moda, que eran pedantes y no tenían contacto alguno con la realidad. Para Erasmo, como para Agricola, y más tarde para Forster, una mente joven necesita ser liberada de sistemas de conocimiento inútiles y sin sentido, transmitidos por maestros sin pasión, anticuados y que no tienen ni idea de cómo es la vida.

Erasmo llegó a este punto de vista lentamente. Al principio siguió el camino esperado y se ordenó en otro monasterio. Incluso escribió un tratado en alabanza de la existencia monástica: *Sobre el desprecio del mundo*. Pero más o menos en la misma época escribió otro, audazmente titulado *Antibárbaros*, que atacaba a los monjes mal educados y su tendencia a ignorar las materias humanísticas de filosofía moral, historia y buen latín.

Erasmo estaba estirando su musculatura con diferentes argumentos, y demostraba su versatilidad literaria. Fue su habilidad para la escritura lo que le proporcionó una salida cuando el obispo de Cambrai le contrató como secretario para acompañarle en sus viajes. Tras esa partida, Erasmo no volvió nunca más al monasterio. El obispo también consiguió que se le permitiera ir a París y estudiar en la Universidad de la Sorbona.

También esta resultaría insatisfactoria, y por razones similares. La Sorbona era otro bastión del escolasticismo medieval, en un momento en que otras universidades europeas comenzaban a acoger con más hospitalidad las ideas humanistas del aprendizaje. No en París: allí, los profesores parecían todavía unos bichos raros socialmente ineptos, preocupados por paradojas y silogismos. Además, el alojamiento de Erasmo era miserable y él, muy pobre. La falta de condiciones de vida civilizadas constituía otro aspecto de la actitud de «desprecio por el mundo» que ahora Erasmo rechazaba. Por el contrario, creía que la educación debía formar a la persona para que se sintiera a gusto en el mundo, en sintonía con sus semejantes, capaz de hacer amigos, actuar con sensatez y compartir la luz del conocimiento, tratando a todas las personas con cortesía. Es decir, debía fomentar el desarrollo de la *humanitas*.

De modo que abandonó también París y adoptó el modelo de vida que seguiría el resto de sus días: el de un humanista viajero. Se abriría camino como erudito, escritor, ayudante de editor, profesor y una especie de consultor humanista general en instituciones de toda Europa. No fue fácil: no tenía un hogar auténtico y, como tantos otros humanistas, dependía de complacer a quienes le apoyaban. Pero intelectualmente, en su mayor parte, era una vida de libertad.

Sus estancias en diversos países incluyeron varias en Inglaterra. Durante una de ellas, de 1509 a 1514, impartió clases tanto en Oxford como en Cambridge, universidades que comenzaban a relajar sus planes de estudios medievales para dar cabida a un poco de luz humanística. Erasmo

contribuyó a ese proceso. También colaboró con el humanista inglés John Colet en el diseño de un plan de estudios para la recién inaugurada escuela de Colet en la catedral de San Pablo. Otro inglés que se convirtió en un gran amigo durante esta época fue Tomás Moro, el abogado y estadista que más tarde chocaría, con resultados fatales, con el rey Enrique VIII. Se puede sentir la exuberancia de su amistad con Erasmo leyendo los dos libros que escribieron el uno en honor del otro. *Elogio de la locura*, de Erasmo —*Moriae encomium*, un juego de palabras con el nombre de Moro—, es una traviesa fantasía que incluye algunas ideas atrevidas pero las pone en boca de «Locura», lo que significa que pueden repudiarse para más tranquilidad. La sátira política de Moro, *Utopía*, narra los viajes a una sociedad isleña imaginaria que tiene un enfoque tolerante, casi epicúreo, de la religión, junto con algunas excéntricas ideas sobre el reparto de trabajos y casas. Erasmo le ayudó mucho a componerla y publicarla.

Basándose en sus experiencias en el desarrollo de programas educativos en Inglaterra, Erasmo elaboró una serie de tratados sobre el tema de la formación de los jóvenes en la vida humanística y las técnicas de estudio. [14] Al igual que Celtis y otros, consideraba vital que los estudiantes adquirieran buenos modales, es decir, formas de expresar los sentimientos de compañerismo y consideración hacia los demás. Su obra de 1530 *De civilitate morum puerilium*, o *De la urbanidad en las maneras de los niños*, resume lo que se debe y lo que no se debe hacer en un comportamiento civilizado. [15] No te limpies la nariz con la manga: suénatela con un pañuelo, pero no muy fuerte, porque las trompetas son para los elefantes. Si tienes que estornudar, da la espalda a los demás, y cuando te bendigan (o cuando supongas que lo han hecho, ya que mientras estornudas no les oyes), levanta la gorra en señal de agradecimiento. Cuando escupas, apunta bien para no rociar a la gente. Cuida tus dientes, aunque no es necesario cepillarlos con polvos. «Hacer eso mismo con la orina es cosa de los iberos.» No despeines tu larga cabellera; es cosa de caballos retozones.

Frente a los gases intestinales, las opiniones difieren: algunos dicen que hay que apretar las nalgas para bloquear su salida, pero «no es civilizado, por afanarte en parecer urbano, acarrearte enfermedad», así que sé considerado y aléjate de los demás, o al menos cubre el sonido con una tos. Mientras haces todo esto, mantén una mirada fácil y relajada. «La frente, asimismo, alegre y despejada, mostrando en sí un alma bien avenida con su conciencia; no replegada en arrugas, que es propio del viejo; no móvil de piel, que lo es de los erizos; no torva, que lo es de los toros.»

El objetivo es similar al ideal de Castiglione del porte desenfadado, pero no se hace principalmente con la intención de presumir. El objetivo es, más bien, hacer la vida más agradable a los demás. Es un método para no separarse del mundo, como esos torpes profesores de la Sorbona o esos monjes malhumorados. Significa encajar fácilmente con tus compañeros y ocupar tu lugar en una sociedad generalmente agradable, conviviendo con la humanidad en todos los sentidos. Incluso te hace humano. «Los modales hacen al hombre», sigue siendo el lema del Winchester College y del New College de Oxford: una frase que, en realidad, data de un par de siglos antes. [16]

Evidentemente, la educación y la *humanitas* son mucho más que parecer relajado y tirarse pedos en silencio. Erasmo también enseñó los hábitos necesarios para una vida intelectual plena, y aquí lo fundamental es tener una mente bien surtida, con un marco de referencia lo más amplio posible. [17] Esto te dará un mejor juicio y la capacidad de expresarte con comprensión y elegancia. Recomienda leer buenos libros y seguir una técnica popular de la época: tomar notas agrupadas por temas, para poder recordar lo que se lee y combinarlo con otras ideas de forma útil. Si no tienes papel a mano, puedes pintar notas en la pared o incluso rayarlas en el cristal de una ventana. Lo importante es construir un tesoro —el significado literal de *tesauro*— en tu mente, para tenerlo siempre ahí como recurso.

En su obra *De copia* [Del estilo de la abundancia], que evoca tanto la copia como la abundancia —la implicación de «abundante» también está presente en la palabra «copioso»—, él mismo proporcionó abundante material para tal tesoro. [18] Este tratado enumera formas de variar y ampliar lo que se quiere decir, según un principio citado del retórico Quintiliano: «La naturaleza se deleita, sobre todo, en la variedad». Por ejemplo, se puede desarrollar el relato de un acontecimiento analizando sus causas o consecuencias, o ampliando los más vívidos detalles relacionados con él. Erasmo cita el ejemplo de Plutarco, que se extendió en la descripción de la famosa y lujosa barcaza de Cleopatra. La mayor parte del texto de Erasmo consiste en listas de frases y variantes para transmitir conceptos como «costumbre», «duda» o «seducción». El número 195 podría ser útil si se te muere el loro: [19]

> *Mortem obiit*: Encontró su fin.
> *Vita defunctus est*: Ha acabado su vida.
> *Vixit*: Su vida ha terminado.
> *In vivis esse desiit*: Ha dejado de ser contado entre los vivos.
> *Concessit in fata*: Ha llegado a su destino final.
> *Vitae peregit fabulam*: Ha representado la última escena de su vida. [20]

No cabe duda de que Erasmo aportó copiosa abundancia a su propia obra. Su expansivo y floreciente método aparece de forma llamativa en una colección de *Adagios* que ofrece comentarios sobre citas y frases trilladas como «no dejar piedra sin remover» o «estar en el mismo barco». [21] De una primera versión, con 818 adagios, se pasó a una edición final con 4.251. Algunos de los comentarios llegaron a ser tan extensos que aparecieron como libros separados, incluyendo a menudo reflexiones más personales junto a las eruditas glosas literarias. Tras unos inicios como ejercicio literario, los *Adagios* evolucionaron hasta convertirse en un retrato de la voluminosa mente de Erasmo. Están impregnados de su personalidad: irónica, erudita, generosa con sus conocimientos y enriquecida por sus años de viajes, lecturas y amistades.

Esos fueron los tres grandes temas de su vida, y cada uno de ellos alimentó a los demás. Viajar le trajo un sinfín de nuevos amigos; los amigos le trajeron nuevos proyectos, citas e ideas para seguir estudiando; y estos, a su vez, impulsaron nuevos viajes, y así sucesivamente. Aprovechó las oportunidades que se le presentaban, a veces quedándose mucho tiempo, a veces estando solo de paso. Como dijo una vez, «mi casa está donde tengo mi biblioteca». [22]

Una de las estancias más largas de Erasmo fue en la ciudad suiza de Basilea. Era una gran ciudad para los humanistas, con una excelente universidad y muchos editores, razón por la que Vesalio la elegiría para su edición del *Fabrica* en 1543. Durante el período inmediatamente anterior a la estancia de Erasmo, el principal impresor humanista de la ciudad era Johannes Froben, muy erudito él mismo y, como Aldo Manucio en Venecia, anfitrión de una comunidad de bibliófilos. Erasmo se instaló en casa de Froben y escribió entusiasmado a un amigo:

> Todos saben latín, todos saben griego, la mayoría sabe también hebreo; uno es un historiador experto; otro, un teólogo experto; uno es experto en matemáticas; otro, un anticuario entusiasta; otro un jurista. [...] Nunca antes había tenido la suerte de vivir en compañía de gente tan sabia. Por no hablar de lo abiertos de corazón que son, lo alegres que son, lo bien que se llevan. [23]

Admiraba a Froben por su jovial dedicación a la vida literaria: «Era delicioso verle con las primeras páginas de algún libro nuevo en las manos, de algún autor que aprobaba. Su rostro estaba radiante de placer». [24]

Erasmo llevó consigo las obras en las que estaba trabajando, incluida la última ampliación de los *Adagios*, y comenzó un importante proyecto para Froben: una nueva traducción al latín del Nuevo Testamento, que se separaba de la estándar del siglo IV, obra de Jerónimo. Se trataba de una obra en consonancia con otros empeños intelectuales de Erasmo: no solo pretendía mejorar la educación general de los europeos, sino también la

excelencia moral y la calidad de su vida espiritual, volviendo a las fuentes originales. Para los cristianos era tan importante contar con una buena versión de las Escrituras basada en las últimas investigaciones como para los clasicistas disponer de buenos textos de sus autores antiguos. Los nuevos estudios, pensaba, vigorizarían la fe de la gente, en lugar de socavarla, como aparentemente temían algunos. [25]

La posibilidad misma de retraducir el texto bíblico se inspiraba en parte en nuestro viejo amigo Lorenzo Valla, que había criticado a Jerónimo en sus *Anotaciones al Nuevo Testamento*, dando a entender que parte de lo que la Iglesia consideraba una verdad inalterable podía ser el resultado de errores humanos. Erasmo conocía bien las ideas de Valla. En su juventud, incluso había escrito un compendio del manual de estilo de Valla, las *Elegancias*, una obra incuestionable: el Valla más suave. [26] Las *Anotaciones* fueron más controvertidas, pero Erasmo encontró un ejemplar en una abadía cercana a Lovaina y dispuso su publicación en 1505. [27] Ahora recogía las implicaciones de Valla y retomaba el testamento en griego para crear su nueva edición bilingüe en griego y latín. [28] La publicó Froben en 1516 y, como era su costumbre, Erasmo fue añadiendo revisiones a intervalos regulares, porque, evidentemente, era tan propenso al error como los demás seres humanos. Se desahogaba con quienes le reprochaban que no debería haber hecho nada de ello exclamando: «¡Cuánto más cristiano sería haber acabado con las disputas y que cada uno ofreciera alegremente lo que pudiera al fondo común y aceptara de buena gana lo que se le ofreciera!». [29]

Lamentablemente, la alegre superación de disputas era justo lo que no se daba en Europa en aquel momento. Después de que Martín Lutero publicara sus noventa y cinco tesis anticlericales en Wittenberg, en 1517, y tras su posterior ruptura con Roma, el papa lo excomulgó, y Europa occidental se embarcó en una larga ruta de conflictos religiosos. Siglos de guerras intermitentes y sangrientas, complicadas por luchas políticas, destrozarían

comunidades y traerían sufrimiento, en su mayor parte, a personas que normalmente no esperarían que sus vidas se vieran afectadas en gran medida por la teología. Erasmo, y sus admiradores y seguidores posteriores, se pronunciaron en contra de tal destrucción cuando pudieron, pero por lo general descubrieron que podían hacer poco por evitarlo. Al principio Erasmo mostró cierta simpatía por la posición de Lutero, al sentir que la Iglesia debería haber abordado con más sabiduría y sensibilidad tales desafíos a su autoridad. «¿Qué se gana —preguntó en 1519— con que la gente se apresure a gritar "herejía" en momentos como estos?»

> Todo lo que no les gusta, todo lo que no entienden, es una herejía. Saber griego es una herejía. Hablar de manera elegante es una herejía. Todo lo que ellos mismos no hacen es una herejía. [...] ¿Quién no ve lo que estos hombres representan y hacia dónde se dirigen? Cuando se relajen las restricciones sobre sus malas pasiones, comenzarán a arremeter indiscriminadamente contra toda buena persona. [30]

Por otro lado, también le repugnaba la agresividad de Lutero, inconformista y polemista nato. Erasmo no era así, y pensó que sería más sensato «aliviar, a través de un trato cortés, un asunto agudo por su propia naturaleza, que añadir mala voluntad a la mala voluntad». [31] La cortesía, por supuesto, lo era todo para él: más que un simple barniz social, era la base misma de todo respeto mutuo y concordia. Él y Lutero también tenían desacuerdos teológicos, especialmente sobre la cuestión del libre albedrío humano. [32] Erasmo, coherente con la posición de la Iglesia, creía que los humanos podían elegir libremente su propio camino, para el bien o para el mal; Lutero objetaba que no teníamos tal libertad y que nuestra única ruta a la salvación era a través de la gracia de Dios.

La creciente aversión de Erasmo al enfoque de Lutero causó momentos difíciles con Froben, quien trabajaba en un conjunto de obras del protestante, una buena propuesta editorial en un momento en que la rebelión del alemán era el tema candente en gran parte de Europa. [33] Incómodo en una Basilea cada vez más favorable a la Reforma, Erasmo se mudó nuevamente a Friburgo de Brisgovia, otra ciudad

universitaria, pero que permaneció calmadamente católica. No ocultó el hecho de que prefería la tranquilidad.[34] «Cuando papas y emperadores toman las decisiones correctas, yo los sigo, lo cual es piadoso; si deciden mal, los tolero, lo cual es seguro.» Erasmo sí tuvo coraje, pero era de un tipo diferente: prefería ser discreto pero avanzar en argumentos a favor de la paz de manera silenciosa y persistente.

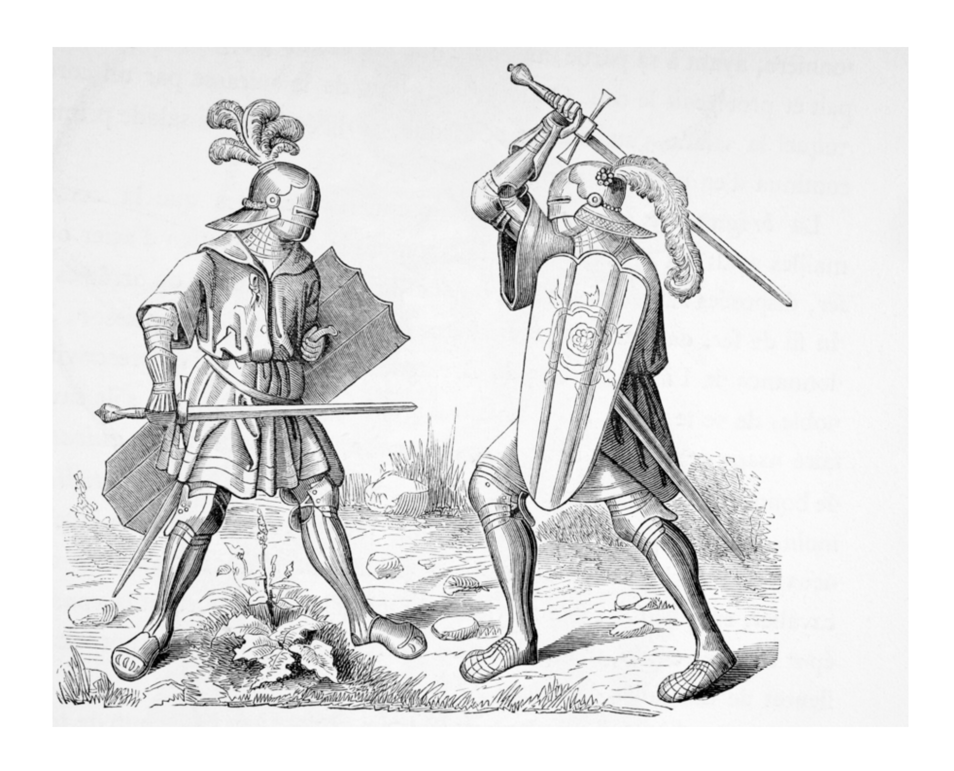
Lo que odiaba por encima de todo era la guerra.[35] Ya antes de la Reforma había utilizado su *Elogio de la locura* para describir la guerra como un monstruo, una bestia salvaje y una peste. En sus *Adagios* de 1515 incluyó una larga entrada que discutía un dicho de Vegecio: *Dulce bellum inexpertis*, tres claras palabras en latín que se traducen, más laboriosamente, como «La guerra es dulce para los que no la han experimentado».[36] Aquí y en su *Lamento de la paz* de 1517, Erasmo expuso las razones para evitar la guerra. La más fundamental es que, en su opinión, contradice nuestra verdadera humanidad, que deberíamos esforzarnos por desarrollar y cumplir.

Como Protágoras y Pico antes que él, Erasmo comunica su visión de la naturaleza humana a través de una fantasía narrativa.[37] Imagina, dice, que la Naturaleza —personificada— llega al mundo humano y ve un campo de batalla lleno de soldados. Exclama horrorizada: «¿De dónde sale esa amenazante cresta en la cabeza? ¿Ese casco reluciente? ¿Esos cuernos de hierro? ¿Esas coderas aladas? ¿Esa coraza escamosa? ¿Esos dientes metálicos? ¿Esa armadura de placas? ¿Esos mortíferos dardos? ¿Esa voz más que salvaje? ¿Ese rostro más que bestial?». Estas no son las características adecuadas de los seres humanos. «Los hice criaturas casi divinas —continúa la Naturaleza—. ¿Qué les ha llevado a convertirse en estas bestias?»

Erasmo nos guía en un recorrido por el cuerpo y la mente, señalando cada una de las características que, obviamente, nos adaptan mejor a una vida de ayuda mutua y amabilidad, en lugar de una de lucha. Un toro tiene

cuernos y un cocodrilo tiene armadura, pero nosotros tenemos piel suave, brazos acogedores y «amistosos ojos que revelan el alma». Reímos y lloramos, revelando nuestra sensibilidad. Tenemos el habla y la razón, con las que comunicarnos. Incluso tenemos una atracción natural por el aprendizaje, que «posee el mayor poder para tejer amistades».

Ciertamente, al ser libres podemos optar por ignorar estas afinidades en nosotros. Pero si tan solo siguiéramos los impulsos de nuestra humanidad natural lo haríamos mucho mejor. Erasmo evoca una escena que recuerda a la del fresco sienés de Lorenzetti *Alegoría del buen gobierno*: campos bien labrados, rebaños pastando, trabajadores construyendo nuevos edificios o renovando los antiguos, todas las artes floreciendo, los jóvenes estudiando, los ancianos disfrutando de su ocio. Esta es una vida de paz, y él la define bellamente como «amistad entre muchos». Sin embargo, en lugar de esa vida, seguimos desatando el furor de la guerra y sus terribles consecuencias: violaciones, saqueos de iglesias, «las cosechas pisoteadas, las granjas incendiadas, los pueblos incendiados, el ganado robado». Eso no es amistad: es asesinato entre muchos.



Entonces, ¿por qué lo hacemos? La explicación de Erasmo es la misma que sugieren los frescos de Lorenzetti: el mal gobierno. Las guerras comienzan porque los gobernantes son tontos o irresponsables, y azuzan las peores emociones humanas. Abogados y teólogos, que deberían buscar soluciones pacíficas, empeoran las cosas. La situación se intensifica y pronto es demasiado tarde para detenerla. La guerra es un desatino: un fracaso de ser humano. En la historia de Protágoras, Zeus había otorgado a los humanos las habilidades para una sociedad feliz, pero dependía de nosotros desarrollar y refinar esas habilidades, o no servirían de nada. Erasmo estaba de acuerdo con esta noción. Tenemos lo que necesitamos en nuestra naturaleza misma, pero aún debemos aprender a manejar nuestras relaciones, nuestra sociedad y nuestra política. Este aprendizaje se adquiere de los demás, y nosotros, a su vez, siempre debemos transmitirlo. Esta es una razón clave por la que la educación, especialmente en civismo, urbanidad y cortesía, es tan crucial en la visión humanista del mundo.

Observadores posteriores señalaron, con tristeza, que Erasmo parecía subestimar la profundidad real de la atracción humana por la violencia, la irracionalidad y el fanatismo, probablemente debido a su cordialidad personal. Inmune a la emoción de la batalla y a la intoxicación por ideas radicales, era incapaz de entender por qué otros las encontraban tan poderosas.[38] No era un Maquiavelo en su lectura de la maquinaria psicológica (o política, o económica) que conduce a la guerra. Otros humanistas, en otras épocas, han tenido un punto ciego similar, y muchos se quedan indefensos preguntándose una y otra vez por qué todos a su alrededor parecen haberse vuelto locos. No obstante, no siempre se equivocan: a veces el espíritu de Erasmo regresa, al menos por un tiempo, y cuando lo hace, suele ser una reacción contra los episodios de sufrimiento causados por su opuesto.

Como mucha gente generalmente pacífica, no obstante, Erasmo también podía ser terco, y sus amigos recordarían este aspecto. En 1536,

acercándose a los setenta años y con una salud frágil, estaba a punto de aceptar una oferta de la reina María de Hungría, regente de los Países Bajos, para regresar, tras toda una vida de vagabundeo, a vivir cerca de su lugar de nacimiento, en Brabante. Antes, sin embargo, decidió pasar un tiempo en Basilea. En ese julio tuvo un repentino ataque de disentería y murió. Sus amigos en la ciudad consiguieron que lo enterraran en la catedral basiliense; colocaron una placa conmemorativa con el emblema y el lema de Terminus, dios romano de los límites. Era un lema que Erasmo había adoptado durante mucho tiempo como propio: *Concedo nulli* («No cedo ante nadie»).

Al igual que sucede con otros humanistas de nuestra historia, su verdadero monumento y su vida póstuma se hallan en el legado de sus ideas: en la educación (donde los consejos y principios erasmianos siguieron siendo tremendamente influyentes); en la religión (sus tratados teológicos, así como sus traducciones, se mantuvieron como estándares durante mucho tiempo) y en el movimiento por la paz y la cooperación internacional.

Uno de los ejemplos más admirables de esto último se encuentra en un programa inaugurado en 1987 y administrado por la Unión Europea. Permite a los estudiantes viajar y estudiar en los países de los demás y que sus calificaciones resultantes sean reconocidas y válidas en toda la Unión. El programa tardó mucho en desarrollarse y requirió mucha terquedad de sus partidarios, especialmente la educadora italiana Sofia Corradi, quien tuvo la idea en 1969 y la promovió durante dieciocho años. En el momento en que escribo, más de diez millones de personas han participado, obteniendo un inmenso beneficio de la oportunidad de vivir en diferentes países, aprender idiomas y hacer amigos y contactos profesionales que pueden durar toda la vida.

Oficialmente, el nombre de este programa es Plan de Acción Regional Europea para la Movilidad de Estudiantes Universitarios (en inglés, European Region Action Scheme for the Mobility of University Students,

ahora con un «+» al final).[39] ¡Qué afortunada coincidencia que sus siglas sean ERASMUS+! De esta manera se honra el legado del gran pionero europeo de la paz, el entendimiento mutuo, la innovación educativa, el intercambio de conocimientos y experiencias, la libre circulación y, especialmente, la «amistad entre muchos».

Mientras Erasmo moría, un niño de tres años, en el suroeste de Francia, recibía una educación inusual por parte de un padre que había quedado completamente cautivado por el nuevo enfoque humanista. El nombre del hijo era Michel Eyquem de Montaigne; continuaría recibiendo esa educación humanista, sobresaliendo en ella, dándole un giro, deconstruyéndola y enviándola en una dirección completamente nueva.

Todo comenzó con ese padre. Pierre Eyquem nunca había sido muy refinado en su humanismo. Había estado en Italia, bien es cierto que como soldado en las guerras de invasión francesas, lo que tal vez no era la forma más erasmiana de conocer el lugar. No obstante, algo debió absorber del espíritu italiano, y también del erasmismo, porque cuando nació su hijo mayor, Michel, decidió darle un comienzo perfecto en la vida en latín. Se propuso hacer con el niño algo que no se había visto en mil años: crear un hablante nativo de latín. El método consistía en traer un tutor alemán que sabía latín, pero no francés, y prohibir que nadie, ni siquiera los sirvientes, usara nada más que latín en presencia del niño. Ni siquiera los ciceronianos más extremos habían soñado con algo así.

El resultado de estos primeros años fue que Montaigne llegó a escribir una vasta, erudita y amplia obra de literatura humanista... en francés.[40] Explicó esta elección porque el francés era un idioma moderno, fugaz y cambiante, que podría desaparecer por completo del mundo, en lugar del supuesto idioma eterno de los antiguos. Dado que también él era

fugaz y cambiante, y definitivamente desaparecería del mundo en unos pocos años, la elección parecía apropiada.

Un gusto similar por la inestabilidad y el movimiento sin fin inspiró el libro en sí: *Ensayos* (una palabra que él acuñó, y que significa «pruebas» o «intentos»), publicado por primera vez en 1580 y ampliado posteriormente. Las palabras fluyen, toman inesperados cambios de dirección y se contradicen entre sí; cae en digresiones, algunas de las cuales se convierten en páginas extensas. Trazan los cambios en la propia mente de Montaigne a medida que surgen nuevos pensamientos. El libro también registra los caprichos de su existencia física: un día se siente eufórico porque el sol le resulta agradable; al día siguiente tiene un callo en el dedo del pie y está de mal humor. Una nota, que recuerda un día en que casi muere tras caer de su caballo, explora lo que se siente al acercarse a la muerte en un estado de semiconsciencia. Otras dan una cantidad insoportable de detalles sobre su dieta, enfermedades, hábitos sexuales y proceso de envejecimiento.



Los intereses de Montaigne en lo físico y el cambio hacen que te preguntes si ha estado leyendo filosofía epicúrea, y, efectivamente, lo ha hecho. Su copia de *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio sobrevive y está llena de notas y marcas marginales, por lo que sabemos que la leyó con atención.[41] Pero también habría absorbido una idea de la naturaleza transitoria e impredecible de la vida humana a partir del estado general de las cosas a su alrededor. Vivió en una época de agitación política y religiosa, las consecuencias a largo plazo de los primeros movimientos que Erasmo había visto a principios de siglo. En el caso de Montaigne, duró

toda su vida adulta: Francia sufrió una oleada tras otra de guerras civiles, impulsadas por la religión y las maniobras de diversas facciones políticas por el poder. La división entre católicos y protestantes atravesó comunidades y familias, incluida la suya: él estaba del lado católico, pero tenía hermanos que se convirtieron al protestantismo.

De haber vivido Erasmo para presenciar esto, habría estado a punto de perder la esperanza. Parecía haber ganado el espíritu beligerante de un Lutero o de un Juan Calvino (el teólogo aún más intransigente que vivía en Ginebra e influía en la Francia protestante). Eran tiempos en los que se admiraba a los fanáticos por la intensidad de su compromiso, mientras que se vilipendiaba a los que preferían la tolerancia o el compromiso. Montaigne, como Erasmo antes que él, era fanáticamente no fanático. [42] No tenía tiempo para la idea de «complacer al Cielo y a la naturaleza mediante nuestra masacre y homicidio, que fue universalmente abrazada en todas las religiones». Él también respetaba al dios de los límites, buscaba caminos intermedios en todo y, en general, buscaba practicar métodos de apertura y reconciliación.


ESSAIS
DE
MICHEL SEIGNEVR
DE MONTAIGNE.
Cinquiesme edition, augmentée d'un troisiesme liure et de six cens additions aux deux premiers
Sixieme edition
Viresque acquirit eundo
A PARIS,
Chez ABEL L'ANGELIER,
au premier pillier de la grand
Salle du Palais.
Auec Priuilege du Roy.
1588

La aversión de Montaigne a la violencia lo llevó a detestar la tendencia de la época a quemar herejes, brujas y cualquier otra persona que se considerara aliada del diablo. Como dijo, era «poner a muy alto precio las propias conjeturas hacer quemar por ellas a un hombre vivo».[43] Sin embargo, tampoco tenía la intención de poner un alto precio a sus propios pensamientos, ni de pagar un alto precio por ellos. Como Erasmo, prefería el camino de la discreción, y le habría gustado mantenerse al margen de las divisiones políticas. Esto no fue fácil, ya que ocupó cargos como magistrado y más tarde como alcalde de Burdeos, y era amigo del futuro

rey Enrique IV. También tenía muchas obligaciones prácticas que cumplir en su propia finca vitivinícola, que había heredado a la muerte de su padre. Aun así, en medio de deberes tan preocupantes, Montaigne se escabullía a su pequeña torre de piedra, en un rincón de la hacienda, y escribía.

La política resultó difícil de eludir, pero ¿y la religión? Aquí tenía una actitud muy diferente a la de Erasmo. Aquel había estado profundamente comprometido con el pensamiento religioso y la erudición. Montaigne parecía pensar muy poco en ello. No mostró interés alguno en la lectura atenta, la edición o la traducción de las Escrituras, o en revitalizar el cristianismo para elevar los estándares morales de Europa. Habiendo nacido católico, se declaró feliz de creer lo que la Iglesia le dijera que creyera. [44] Esto, explicó, lo había ayudado a permanecer a salvo y sin ser molestado durante las guerras.

Su verdadera religión, si es que así se puede llamar, parece mejor captada por una línea cerca del final del último ensayo del libro:

> Por mi parte, pues, amo la vida y la cultivo tal como Dios ha tenido a bien otorgárnosla. [...] Yo acepto de buena gana, y con gratitud, todo lo que la naturaleza ha hecho por mí, y me complazco y me felicito por ello. Se comete una injusticia con este grande y todopoderoso donador rehusando su don, anulándolo y desfigurándolo. [45]

Y si esta frase resume la teología de Montaigne, otra, en el mismo ensayo, lo hace con su filosofía:

> Nada es tan hermoso y legítimo como hacer bien de hombre, y tal como es debido. Ni hay ciencia tan ardua como saber vivir bien esta vida. Y, entre nuestras enfermedades, la más salvaje es despreciar nuestro ser. [46]

Estos pensamientos, combinados con el espíritu escéptico, literario y civilizado de los *Ensayos*, hacen de Montaigne uno de los grandes humanistas de la historia. Pero no fue uno común.

En primer lugar, los pasajes que acabo de citar tienen un tono extraño: aparecen al final de un libro en el que Montaigne ha dedicado cientos de páginas a desacreditar todas las pretensiones humanas de racionalidad o

excelencia. «¿Es posible imaginar nada tan ridículo como que esta miserable y pobre criatura, que ni siquiera es dueña de sí misma, expuesta a los ataques de todas las cosas, se diga dueña y emperatriz del universo, del cual no está en su poder conocer la menor parte, y mucho menos mandarla?»[47] Montaigne incluso lanza un golpe contra Protágoras, diciendo que debió estar de broma al hacer al «hombre la medida de todas las cosas», cuando, como todos nosotros, ni siquiera pudo lograr una medida clara de sí mismo.

Además, para tratarse de un humanista, su relación con los libros es diferente de la que hemos llegado a esperar de ellos, de Petrarca en adelante. Montaigne conocía íntimamente a los clásicos, y su amor por sus autores favoritos era profundo. Construyó su propia colección de libros y los guardó en estantes hechos a medida para el interior circular de su torre. Hizo pintar las vigas del techo con citas, para poder mirarlas en cualquier momento, como si siguiera al pie de la letra el consejo de Erasmo de tallar notas en los accesorios y mobiliario. En el lugar de honor estaba el *Homo sum* de Terencio: *Humani nihil a me alienum puto* («Soy humano, y nada humano me resulta ajeno»). Los *Ensayos* mismos están repletos de citas clásicas punzantes como clavos en una naranja. No podría haber un libro más libresco, o uno más inmerso en la cultura humanista.

No obstante, Montaigne destroza toda la santurronería humanista en torno a la lectura.[48] Tan pronto como se aburre con un libro, dice, lo arroja a un lado. Los libros que más lo aburren son los más venerados: dice las cosas claras y acusa a Cicerón de no ser «nada más que viento». Casi se pueden oír los jadeos de los humanistas que nos han precedido en capítulos anteriores. Virgilio está bien, dice Montaigne, pero se pregunta si el poeta no debería haber hecho algo más para pulir ciertos pasajes de la *Eneida*. También tenía poca paciencia para con la retórica y la elocuencia. Es una cosa buena hablar bien, «pero no es tan buena como la hacen parecer; y me molesta que nos ocupemos de eso toda nuestra vida».

En cambio, le gustan los libros cuando enriquecen la vida y cuando amplían su comprensión de las muchas personas que han vivido en el pasado. Las biografías y las historias son buenas, porque muestran al ser humano «más vivo y más entero que en ninguna otra parte, la diversidad y la verdad de sus condiciones internas en conjunto y en detalle, la variedad de los medios de su asociación y de los accidentes que le amenazan».[49] Las obras de teatro de Terencio también representan «vivamente los movimientos del alma y la condición de nuestras costumbres —nuestras acciones me remiten constantemente a él—». Montaigne no fue el único humanista que buscó conexiones tan personales en los libros, pero es excepcional en su insistencia en que los libros en sí mismos no le atraen. Simplemente resulta que lee un enorme número de ellos, construye estanterías para ellos y tiene cientos de citas a su alcance, además de pintarlas, literalmente, sobre su cabeza.

Montaigne era sin duda un humanista. Los *Ensayos* vuelven una y otra vez sobre los temas clásicos del humanismo: los juicios morales, la cortesía, la educación, la virtud, la política, la escritura elegante, la retórica, la belleza de libros y textos y la gran pregunta de si somos excelentes o despreciables. Pero, al reflexionar sobre estos temas con una mirada escéptica e inquisitiva, los desmantela. Una vez los tiene esparcidos a su alrededor en pedazos, los vuelve a ensamblar en un espíritu más interesante, más desconcertante y más provocador que antes.

Así pues, escribe como moralista, pero como un moralista que reconoce la falibilidad y se escabulle de debajo de cualquier regla moral coherente. Es político, pero expresa sus opiniones mediante evasivas, con insistencia en la privacidad, y se niega a conformarse. Tiene una teoría educativa, pero es una que no tiene tiempo para escuelas o ejercicios retóricos o coacción de ningún tipo. Cuando se trata de etiqueta, estilo, virtud o casi cualquier otra cosa, constantemente agrega comentarios como «pero no sé» o «por otra parte» antes de cambiar a un nuevo e inesperado ángulo.

Esos ángulos a menudo proceden de su respeto por la diversidad y la variedad.[50] «Creo y concibo mil maneras de vida contrarias», escribe. Esta creencia lo convierte en un defensor de los viajes como el mejor medio para conocer algunas de esas variadas formas. Sus propios compromisos en casa implicaban que no podía moverse tanto como lo hacía Erasmo; además, habría odiado estar en deuda con empleadores y patrocinadores, como hacían este y muchos otros humanistas. Montaigne tuvo la suerte de tener la independencia que conlleva heredar una finca. Aun así, logró realizar una gran gira de dieciocho meses por territorios alemanes, suizos e italianos a principios de la década de 1580: su experiencia ERASMUS. La utilizó para sumergirse en la atmósfera de cada lugar y conocer a la mayor cantidad de gente posible. Para aprender algo de culturas de lugares más lejanos, llenó su biblioteca con relatos de viajeros. Incluso logró conversar brevemente con algunos tupinambás de Brasil, que habían cruzado el Atlántico en un barco francés. Les preguntó, mediante un traductor, qué pensaban de Francia; respondieron, entre otras cosas, que estaban sorprendidos de ver a los ricos atiborrarse en banquetes mientras sus «otras mitades» más pobres morían de hambre a su lado.[51] Eso nunca podría suceder en su sociedad, dijeron con desaprobación. Montaigne saboreó el recordatorio de que las suposiciones europeas de superioridad sobre otras culturas no eran incuestionables; siempre podían verse a la inversa (no es que él mismo dejara de asistir u organizar banquetes). Tan grande era su amor por las perspectivas diversas que eligió la palabra *diversité* para cerrar la primera edición de sus *Ensayos*: «Y jamás hubo en el mundo dos opiniones iguales, como tampoco dos cabellos o dos granos. Su característica más universal es la diversidad».[52]

Sin embargo, todo el proyecto de los *Ensayos* se basa en la creencia de que las personas comparten una humanidad esencial y común. Montaigne escribe que cada uno de nosotros es portador de la condición humana en su «forma completa».[53] Por eso podemos reconocernos a nosotros mismos en

las experiencias y los personajes de los demás, por mucho que nos diferenciemos de ellos en actitudes culturales o antecedentes. Esto forma parte de su justificación para escribir tanto sobre sí mismo: es un ejemplo ordinario de un ser humano, y uno que resulta que conoce íntimamente. «Toda la filosofía moral puede asociarse a una vida común y privada igual que a una vida de más rica estofa.»

Es esta escritura de su humanidad esencial lo que hace que su libro sea un avance tan grande en la escritura humanista. Es un libro humano, tanto en el sentido tradicional de una obra de erudición caballeresca como de una forma nueva y revolucionaria, a la vez filosófica y personal. Su humanidad aporta otro beneficio. Al escribir un libro de este tipo, Montaigne sabe que no necesita tener reparos en ignorar las cuestiones teológicas.[54] «Presento nociones que son humanas y propias, simplemente como nociones humanas consideradas en sí mismas», escribe. Continúa diciendo que ha oído hablar de otros escritores que han sido criticados por ser demasiado «humanos», en el sentido de que omiten cualquier consideración del reino divino. Bien por ellos: él pretende hacer lo mismo. Dejemos la escritura divina en su propio rango, dice, al igual que la realeza se distingue de los plebeyos. Somos entonces libres de escribir como seres humanos sobre cosas mundanas. Fue lo más cerca que estuvo de escribir un manifiesto para sí mismo y para los innumerables ensayistas y novelistas que lo seguirían.

Montaigne no fundó ninguna escuela formal de pensamiento, no buscó el rigor filosófico ni promovió ningún dogma. No obstante, su impacto en la literatura fue enorme. El siglo siguiente al suyo, el XVII, fue testigo de una explosión de ensayos personales escritos según su modelo: reflexivos, escépticos, ingeniosos, autoindulgentes, a veces despiadadamente críticos y, en general, dedicados al espíritu del librepensamiento en el sentido más amplio. El mundo moderno sigue repleto de escritos de este tipo. Cada vez

que disfrutamos con una exposición espontánea de sentimientos o pensamientos, en línea o en el mundo analógico, caracterizada por un mayor o menor grado de erudición o profundidad, estamos cosechando un fruto de la vida póstuma de Montaigne.

El mismo espíritu digresivo, exploratorio y personal impregnó también otros géneros, produciendo lo que el crítico decimonónico Walter Pater llamaría «el elemento montaignesco de la literatura». [55] En especial halló su camino en un formato de éxito masivo: la novela. El propio Montaigne es una especie de novelista, aunque con un único personaje central —él mismo — y otros secundarios, que aparecen en su vida o en sus lecturas. Fue pionero de la narración en flujo de conciencia, que sería una característica de la novela moderna mucho antes de los experimentos conscientemente modernistas, en esa línea, del siglo XX. Las grandes novelas psicológicas y sociales de los siglos XVIII y XIX son enormes cataratas de flujo de conciencia. Nos permiten situarnos en el interior de varios personajes, experimentando sus perspectivas a medida que reflexionan sobre los acontecimientos o interactúan entre sí, y a medida que cambian gracias a la experiencia. Suele prevalecer un espíritu de abundancia montaignesca: la rica textura de la existencia humana se aprecia a medida que se desarrolla en el tiempo. *Tom Jones*, de Henry Fielding (1749), comienza su historia prometiendo al lector que la «lista general de platos» (como en la carta de un restaurante) que se le ofrece es nada menos que la «naturaleza humana». [56] Se trata de un solo plato, es cierto, pero no hay que temer que resulte monótono: «Aunque aquí se compendie en un solo nombre genérico, se da una variedad tan prodigiosa que un cocinero agotaría todas las variadas especies de alimentos animales y vegetales del mundo antes de que un autor diera fin a un tema de tan enorme amplitud».

Novelas posteriores ahondaron cada vez más en la mente de los personajes, y alcanzaron la excelencia en *Guerra y paz* o *Anna Karenina*, de Tolstói, o en *Middlemarch*, de George Eliot. Esta última novela —

humanista en varios sentidos, intelectualmente sofisticada, constantemente navegando entre personajes— fue descrita por el psicólogo William James como «más llena de materia humana que cualquier novela que se haya escrito jamás». Los *Ensayos* de Montaigne también pueden describirse así: un libro lleno de materia humana. [57]

George Eliot (seudónimo de Mary Ann Evans) creía que leer ficción imaginativa aportaba genuinos beneficios morales, por la forma en que ampliaba el círculo de nuestra simpatía, o lo que ahora llamaríamos «empatía». [58] En un ensayo escribió:

> El mayor beneficio que debemos al artista, ya sea pintor, poeta o novelista, es la extensión de nuestras simpatías. [...] Una imagen de la vida humana como la que puede ofrecer un gran artista sorprende incluso a los más triviales y egoístas en esa atención a lo que queda más allá de ellos, lo que podríamos llamar la materia prima del sentimiento moral.

En los últimos tiempos, algunas investigaciones han respaldado este argumento, sugiriendo que la lectura de ficción nos lleva a ser más empáticos y a tomar decisiones moralmente más generosas. [59] Otros comentaristas no están de acuerdo, y algunos incluso se preguntan si aumentar la empatía es bueno, ya que la razón puede ser a veces una mejor guía para la acción. De momento, la pregunta se encuentra en un estado montaignesco de complejidad e indecibilidad.

También hay otro factor. Comprender y compadecerse del sufrimiento ajeno no es suficiente. Mucho mejor sería evitar esos sufrimientos. George Eliot lo creía, al igual que una serie de escritores que vivieron entre la época de Montaigne y la suya: pensadores a los que a veces se hace referencia bajo la etiqueta de Ilustración. Es hora de que se unan a nuestra historia.

6

Milagros sin fin

1682-1819

Los ilustrados — Lo que es, «¿es correcto?» — Voltaire, Denis Diderot y los demás — Ateos y deístas — Sentimientos de compañerismo y buen gusto moral — El conde de Shaftesbury — Pierre Bayle — Prisiones y aventuras manuscritas — Malesherbes, el censor que salvaba libros — Thomas Paine y la edad de la razón — David Hume, el gentil arruinado

En Lisboa, sobre las nueve y media de la mañana del 1 de noviembre de 1755, el comerciante inglés Thomas Chase sintió que todo empezaba a temblar. Subió al tejado para observar lo que ocurría fuera. Los edificios estaban muy cerca unos de otros; cuando alargó la mano para apoyarse en el muro de su vecino, este escapó de su alcance. No era la casa del vecino la que caía, sino la suya. Se desplomó junto con su edificio y pronto se encontró en el suelo, asombrado de seguir vivo. [1]

Otros tuvieron menos suerte. Aquella mañana se dieron tres seísmos consecutivos, y al acabar, entre 30.000 y 40.000 personas habían muerto en Lisboa, junto con otras 10.000 en los alrededores. Un tsunami arrasó con los barcos del puerto. Se declararon incendios por todas partes. Se sintieron temblores en lugares tan lejanos como Francia e Italia; incluso en Escocia y Escandinavia el agua subió y bajó en algunos lagos.



El acontecimiento también produjo una conmoción psicológica en toda Europa. La Lisboa del siglo XVIII era una ciudad próspera, cosmopolita y segura de sí misma, un centro neurálgico del comercio internacional. Como en el caso de Nueva York tras los atentados del World Trade Center, en septiembre de 2001, a muchos les costaba creer que un lugar tan afortunado pudiera sufrir daños tan graves y tan repentinamente.

Quienes escuchaban la noticia trataban de encontrarle sentido; entre ellos estaba Johann Wolfgang von Goethe, en Fráncfort, de solo seis años, que se sintió asustado y desorientado al oír a los adultos hablar de ello. El suceso se fundiría más tarde en su recuerdo con una intrusión más localizada de las fuerzas naturales, el verano siguiente, cuando una granizada rompió las ventanas de la parte trasera de la casa de su familia y «todos los criados nos sacaron frenéticamente con ellos a un oscuro pasadizo donde, arrodillados, entonaron terribles aullidos y llantos en un intento de apaciguar a la furiosa deidad». [2]

Pero ¿por qué infligía esa deidad tales castigos? Como ocurriera con la peste en el siglo XIV, teólogos y predicadores tenían preparadas sus explicaciones para Lisboa. El jesuita Gabriel Malagrida decía que el terremoto era un castigo para quienes se entregaban a la música o asistían al teatro y a las corridas de toros. [3] Hablando en nombre de los jansenistas —

enemigos acérrimos y rivales de la orden jesuita— Laurent-Étienne Rondet sostenía, en cambio, que era un castigo de Dios contra... los jesuitas. Así se demostraba su desaprobación por haber tramado la destrucción de la abadía jansenista de Port-Royal-des-Champs cincuenta años antes... sin tener en cuenta el largo intervalo de tiempo ni que la abadía no estaba cerca de Lisboa.[4]

Los filósofos barajaron otra posibilidad. Aunque la catástrofe no hubiera sido específicamente ordenada por Dios, podría explicarse como parte de su plan general o como un acto de equilibrio en el universo. Se basaban en la tradición de la «teodicea»: el intento de explicar y justificar las acciones de Dios, especialmente cuando esas acciones eran tan obviamente desagradables para los seres humanos. Agustín había instado a sus lectores a superar los sentimientos personales para ver «todo el diseño, en el que estas pequeñas partes, que nos resultan tan desagradables, encajan para formar un esquema de belleza ordenada».[5] En 1710, Gottfried Wilhelm Leibniz lo había convertido en un argumento formal: Dios podría habernos dado un mundo sin esas cosas, pero no lo hizo, de modo que debía saber que esos otros mundos posibles habrían sido menos buenos a largo plazo. Y si este es el mejor de los mundos posibles, todo lo que ocurra en él debe ser para bien, aunque no lo parezca. Esto se presentó como una filosofía del optimismo: todo va bien. El poeta Alexander Pope expresó de forma concisa una idea similar un par de décadas más tarde en su poema *Ensayo sobre el hombre*: «Todo lo que es, es CORRECTO».[6]

A pesar de los filósofos, los seres humanos que pasan por experiencias traumáticas insisten en verlas desde sus perspectivas personales. Chaucer había contado la historia de Dorigen, una mujer bretona cuyo marido marinero se encuentra en un mar tempestuoso. Observando las olas que rompen en las rocas, reconoce que los eruditos pueden argumentar que «todo es para bien». Sin embargo, si de ella dependiera, enviaría cada una de esas rocas al infierno para mantener a salvo a su marido.[7] Es una

respuesta muy humana: ¿quién le negaría su derecho a gritar de angustia contra toda la teodicea del mundo?

Tras el terremoto de Lisboa, este derecho a la protesta fue defendido por otro tipo de filósofo: el poeta, dramaturgo, enciclopedista, polemista, historiador, escritor satírico y activista francés François-Marie Arouet, más conocido como Voltaire.



Cuando se enteró del terremoto, se sintió como los demás: sumido en dudas y ansiedades. Intentó imaginar cómo habría sido estar allí, aplastado como una hormiga o muriendo lentamente entre los escombros.[8] Sus sentimientos y su sentido de la razón se rebelaban contra todo intento de explicar una crueldad así. Como poeta, su impulso natural fue escribir un poema, *Sobre el desastre de Lisboa*, en el que se preguntaba por qué la gente debería aceptar (o incluso justificar) tal estado de cosas.[9] ¿No es más

natural rechazarlo con la mayor vehemencia posible? El problema volvió a plantearse más tarde en su *Diccionario filosófico*, en una entrada titulada «Bien, todo está». Está muy bien, escribió, observar un hermoso cálculo renal que crece en mi cuerpo, y maravillarme cuando resiste los intentos de los cirujanos por extraerlo, se vuelve tóxico y finalmente me mata con un terrible dolor. Es decir, puede estar bien en abstracto. Pero no me pidas que ame el cálculo renal, o que lo interprete como que «todo está bien». Al menos déjame sacudir mi enclenque puño contra el sufrimiento. [10] En otras palabras: la medida humana es tan válida como la divina.

La respuesta más elocuente de Voltaire a Lisboa tomó la forma de una novela filosófica: *Cándido o el optimismo* (1759). [11] Cándido es un joven héroe ingenuo cuyo tutor, Pangloss, le ha inculcado el lema de que todo es para bien en este, el mejor de los mundos posibles. Pero entonces todo lo que podría salir mal sale mal, para él, para Pangloss y para todos los demás. Pangloss es el que más sufre: primero queda atrapado en el terremoto, luego casi es ahorcado (y despedazado) por herejía. Escapa, pero es capturado y confinado como esclavo galeote en un barco turco. A pesar de todo, mantiene —al principio con brillantez, y luego cada vez con más dificultades— que todo es para bien.

Mientras tanto, Cándido sufre sus propias desventuras y acaba dudando de la teoría. Se da cuenta de que esta «manía de insistir en que todo va bien cuando las cosas van mal» no es tan optimista como parece. Es más bien una filosofía de la desesperación, porque (como Voltaire explicó en otra parte, en una carta) sugiere que no hay lugar para mejorar. [12] Un verdadero optimista esperaría que las cosas mejoraran e incluso buscaría el modo de mejorarlas. No podemos evitar que se produzcan terremotos, pero podemos estudiarlos y construir edificios más seguros, que no se derrumben tan fácilmente. Las generaciones posteriores ampliarán estos logros: ahora los sismólogos han aprendido a predecir los patrones de terremotos y tsunamis con una precisión cada vez mayor. Expertos en otros campos pueden

deshacer cálculos renales con la litotricia, diseñar antibióticos para combatir infecciones, instalar sonares en los barcos y seguir patrones meteorológicos para prever la llegada de tormentas y llevar los barcos a puerto antes de que se desaten.

Voltaire termina *Cándido* haciendo que todos sus personajes se vayan a vivir juntos, a una parcela de tierra.[13] En lugar de seguir buscando justificaciones cósmicas, Cándido se limita a decir: «Debemos cultivar nuestro jardín». Esto puede sonar como si Cándido quisiera retirarse del mundo y recluirse, pero lo que Voltaire seguramente quiso decir fue más bien que trabajemos, todos nosotros, por mejorar las cosas en el pedazo de la Tierra que ocupemos.

Mucho tiempo después de Voltaire, E. M. Forster distinguió entre los dos tipos de respuesta a la catástrofe en su novela *El más largo viaje*.[14] Un niño ha muerto arrollado por un tren, porque el sistema de alerta de un paso a nivel no funcionó. Un grupo de personas, que discuten sobre el destino del alma del niño, desafían a un joven filósofo a decir algo profundo sobre el significado de una muerte tan espantosa. Es la pregunta habitual que se hace a los filósofos: ¿de qué se trata, entonces, eh? Él responde: «Lo que hace falta es un puente. [...] Un puente en lugar de palabras sin sentido; un puente en lugar del paso a nivel. No se arruinaría usted por construir un puente de dos arcos. En ese caso el alma del niño, como usted la llama... bueno, al niño no le hubiera sucedido nada en absoluto».

Esta era, en una palabra, la filosofía de Voltaire y su círculo intelectual. Y esta palabra podía ser «progreso», «mejora», «razón» o «ilustración», según dónde se prefiriera poner el acento. El principio de «luz», integrado en el último de estos términos, se convirtió en la fuente de los nombres utilizados posteriormente para designar a estos pensadores y sus puntos de vista en varias lenguas europeas: *les lumières* en francés, *Aufklärung* en alemán, *illuminismo* en italiano, *Enlightenment* en inglés. Pocos de los pensadores utilizaron estas etiquetas para sí mismos, pero sí tendieron a

emplear la metáfora de luz y oscuridad, un lenguaje que recordaba al de los primeros humanistas, los que hurgaban en los almacenes de los monasterios en busca de libros. Aquellos se concebían como salvadores que llevaban la literatura al luminoso mundo de la imprenta y la lectura libre; los nuevos ilustrados se veían a sí mismos ayudando a llevar a la gente a la luz. Mediante un razonamiento mejor, una ciencia y una tecnología más eficaces y unos sistemas políticos más beneficiosos, esperaban ayudar a sus congéneres a salir al sol y al aire libre y a vivir con más valentía y felicidad.

Su filosofía de mejora pragmática y racional también podría describirse con otro término, aunque se inventó más tarde: «meliorismo», basado en el término en latín *melior* ('mejor').[15] La palabra *meliorism* empezó a aparecer en inglés a mediados del siglo XIX. Una de las primeras en adoptarlo fue George Eliot, quien, en una carta de 1877, mencionaba haberla utilizado antes. Sin duda encajaba con su propia visión del mundo. Al hablar del meliorismo de Eliot, su biógrafa Rosemary Ashton lo definió como «la creencia de que el mundo no es ni el mejor ni el peor de los mundos posibles, pero que puede mejorarse hasta cierto punto y aliviarse el sufrimiento, al menos en parte, mediante el esfuerzo humano».[16] O, como Theodore Besterman, biógrafo de Voltaire, escribió sobre su sujeto de estudio, Voltaire: «afirmó que la condición humana puede mejorar e invitó a la humanidad a hacer algo al respecto».

Esta actitud y la inclinación a valorar más la medida humana que la sumisión mística a los hados son dos rasgos que unen el espíritu ilustrado al humanista. No todos los ilustrados son humanistas, ni viceversa: existen diferencias de énfasis entre los dos conjuntos de ideas, y en cualquier caso los individuos de ambas categorías varían mucho entre sí. Sin embargo, en términos generales, los pensadores ilustrados y humanistas comparten la tendencia a mirar más hacia este mundo que hacia el otro, y a la humanidad más que a la divinidad. Ambos consideran que el uso de la razón y la

comprensión científica, así como las mejoras en tecnología y política, son el camino hacia una vida mejor.

Estas convicciones están en la base de la obra más célebre de la Ilustración: la *Enciclopedia*, en varios volúmenes y lujosamente ilustrada, que Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert lanzaron juntos en 1751. [17] En etapas posteriores fue editada, en su mayor parte en solitario, por el infatigable Diderot, que también escribió casi 7.000 de sus entradas (aun así, no fue el colaborador más prolífico: el título lo tiene Louis de Jaucourt, autor de unas 17.000 entradas, el 28 por ciento del total. Muchas de sus contribuciones versaban sobre medicina, al parecer porque estaba a punto de dar los últimos retoques a un diccionario médico más completo de su autoría, pero perdió el manuscrito en el mar).

Los colaboradores de la *Enciclopedia* escribieron sobre filosofía, religión, literatura y muchos otros temas humanísticos, así como sobre máquinas, artesanía, herramientas, sistemas de ingeniería y dispositivos de todo tipo. D'Alembert era matemático y físico; Diderot era hijo de un maestro cuchillero; ambos consideraban que la invención práctica era beneficiosa para la vida humana. Diderot también tenía una visión filosófica del proyecto. [18] En la entrada de «Enciclopedia», en la que expone sus ideas rectoras, escribe que el objetivo general es escribir sobre el mundo —ese gran círculo de realidad—, pero manteniendo siempre al «hombre» en el centro de los temas, ya que, como seres conscientes, somos nosotros quienes los reunimos en nuestras mentes. Los seres humanos somos el centro; a nuestro alrededor gira la rueda del conocimiento, disponible para todos, o al menos para todos los que puedan permitirse comprar el libro.

Algunos pensadores de la Ilustración tenían una visión aún más elevada de hacia dónde podía llevarnos la tecnología. Nicolas de Condorcet fue un estadístico y teórico político que aplicó sus conocimientos matemáticos a todos los proyectos que se le ocurrieron para mejorar la vida, desde el análisis de la votación democrática hasta el diseño de canales y la medición

del tonelaje de los barcos.[19] Pensaba que el aumento del conocimiento conduciría a unas condiciones sociales y políticas cada vez mejores, y que estas, a su vez, darían por resultado un mundo de felicidad completa y racional y de igualdad entre sexos, razas y clases. La superstición y el sacerdocio desaparecerían a medida que mejorara la educación y la sociedad se volviera más ilustrada en todos los sentidos, hasta que «los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y sus instrumentos estúpidos o hipócritas» solo pudieran encontrarse en los libros de historia (y en algunas obras de teatro educativas, que se representarían como recordatorio de lo bueno que era haberse librado de un pasado así).

Voltaire no se dejaba entusiasmar por visiones de futuro: su actitud era que debíamos dedicarnos a cultivar nuestro jardín y ver qué pasaba. Sin embargo, compartía la esperanza humanista general: que los seres humanos pudieran controlar más su propio destino y organizar sus vidas de forma más racional y tolerante, de manera más propicia para el bienestar. Resumiendo: la gente podía ser más feliz. Y en algunos casos, podría estar más viva, si no pereciera por causa de enfermedades, mala ingeniería, terremotos o la violencia de los fanáticos.

Una de las principales vías de mejora, según les parecía a ciertos autores de la Ilustración, podía hallarse en el pensar de forma alternativa sobre la religión.

Algunos de ellos profundizaron en esta dirección, convencidos de que las creencias religiosas erraban en cuanto al funcionamiento del universo y que, además, causaban más daño psicológico que bienestar. Paul-Henri Thiry, barón de Holbach, era un materialista y ateo convencido, amigo íntimo de Diderot. En su obra de 1770, *Sistema de la naturaleza*, escribió que había que animar al pueblo a escapar de la «tiniebla» en la que la religión lo había mantenido sumido (ahí, de nuevo, el contraste entre luz y

oscuridad). Había llegado a esta conclusión en parte por una experiencia personal. Mientras su esposa agonizaba, un sacerdote se acercó a su lecho y la sermoneó sobre los peligros del infierno.[20] Holbach fue testigo de su terror mientras le escuchaba. Se convenció de que, tal y como Epicuro y Lucrecio habían dicho tiempo atrás, las creencias sobre los dioses y el más allá atemorizaban a la gente y la hacían desgraciada. Como escribió Holbach:

> Lejos de consolar a los mortales, educar la razón del hombre, enseñarle a doblegarse ante la fuerza de la necesidad, la religión, en mil regiones, se ha esforzado por convertir la muerte en más amarga para él, hacer pesar aún más su yugo, adornar su cortejo con una multitud de fantasmas horrorosos y convertir su aproximación en más espantosa de lo que es.

Además: «Ha logrado convencerles de que su vida actual no es más que un tránsito hacia una vida más importante». Pero podemos liberarnos aprendiendo a comprender mejor el mundo, es decir, aprendiendo a verlo como esencialmente material.

El propio Holbach parecía un buen ejemplo de este efecto liberador: era un irrefrenable entusiasta que guardaba una gran colección de especímenes de historia natural para sus estudios diurnos, así como una colección igualmente grande de buenos vinos y viandas para su salón nocturno, en el que entretenía a sus compañeros *lumières* dos veces por semana. De todo el grupo, él y Diderot eran conocidos como los dos mayores ateos, aunque Diderot era más cauto a la hora de hacerlo público.

Otros pensadores de la Ilustración no eran ateos en absoluto, y algunos se adherían a religiones formales, aunque casi todos acabaron, en alguna ocasión, enfrentados a las autoridades teológicas y políticas. El filósofo e historiador Pierre Bayle, por ejemplo, era protestante, aunque la mejor versión de su religión es una respuesta que supuestamente dio cuando le preguntaron por ella: «Soy un buen protestante en el pleno sentido del término, pues protesto desde el fondo de mi alma contra todo lo que se dice y todo lo que se hace».[21]

Algunos se apartaron de las creencias religiosas institucionales sin llegar a ser totalmente ateos; tal fue el caso de Voltaire. Voltaire luchó contra los daños causados por el fanatismo religioso, especialmente en su esfuerzo por rehabilitar la memoria de un protestante, Jean Calas, torturado y ejecutado bajo la falsa acusación de haber asesinado a su hijo para impedir que se convirtiera al catolicismo. [22] La campaña fue un éxito; llegó demasiado tarde para salvar a Calas, pero ayudó a su familia y sirvió de acicate a la causa de la tolerancia en general. Se podría decir que la tolerancia era la religión de Voltaire. Sin embargo, Voltaire era ante todo un deísta.

El deísmo, muy extendido entre los intelectuales europeos a partir de finales del siglo XVII, comenzó partiendo de la creencia de que el universo es lo suficientemente enorme y complejo como para que haya tenido algún creador igualmente enorme y capaz. Eso no significa, no obstante, que el ser supremo se interese por los detalles cotidianos de la gestión planetaria o por los asuntos humanos. Algunos deístas devuelven este favor no interesándose mucho por el ser supremo.

Así pues, podemos protestar contra los cálculos renales y los naufragios (es natural que lo hagamos), pero no tiene sentido esperar que a ese ser le importen, o siquiera que se dé cuenta de nuestras oraciones y quejas. Tampoco se enterará si hallamos elaboradas formas de justificar los desastres, ni hará milagros especiales para ayudarnos a convertirnos. No enviará —y esta es una divergencia crucial con la ortodoxia cristiana— a su hijo unigénito para salvarnos. Eso es un mito puramente humano. Por otra parte —y esto es un consuelo— tampoco enviará terremotos ni enfermedades para demostrar su mezquina condena de los espectáculos musicales o de las acciones de los jesuitas.

Y si aun así queremos milagros, ¿qué mayor milagro que este mundo tan variado y tan bien ordenado que nos rodea? Como escribió Voltaire: «El milagro, según la acepción estricta de esta palabra, significa una cosa admirable, pero en ese caso todo es admirable. El orden prodigioso de la

Naturaleza, la rotación de cien millones de globos alrededor de un millón de soles, la actividad de la luz, la vida de los animales, son milagros perpetuos».[23]

Entretanto, si queremos reducir el sufrimiento humano y mejorar nuestra suerte, debemos ponernos a trabajar en ello nosotros mismos. En realidad, esto es lo que la gente ha hecho habitualmente, sean cuales sean sus creencias. Citando al humanista del siglo XIX Robert Ingersoll: «En todas las épocas el hombre ha rezado pidiendo ayuda y luego se ha ayudado a sí mismo».[24]

El deísmo les resultaba tan molesto a las autoridades eclesiásticas que bien podría haber sido ateísmo. No daba cabida al mensaje cristiano de redención y sacrificio personal, no decía nada sobre la vida después de la muerte y contradecía o ignoraba casi todas las historias contadas en la Biblia tras la primera página. Así pues, las autoridades lo reprimieron por considerarlo peligroso. También reprimieron otras teologías variantes de tendencia similar, como las derivadas del pensamiento del filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza. Este había descrito a Dios como algo tan universalmente infundido en todo lo que nos rodea que casi podemos considerarlo idéntico a la naturaleza. Hace falta un bisturí muy fino para distinguir entre esto y la afirmación de que la naturaleza es todo lo que existe. Spinoza había sido excomulgado de su propia comunidad judía de Ámsterdam, antes incluso de haber publicado nada: un castigo devastador, ya que a sus amigos y familiares se les prohibió hablar con él o ayudarle de cualquier manera.[25] Posteriormente sus obras también serían prohibidas por las autoridades protestantes y católicas.

El impulso humanista de estas ideas tenía menos que ver con su contenido teórico que con las consecuencias prácticas para nosotros mismos. Si la oración y el ritual no importan, y si nada ocurre fuera del orden general de la naturaleza, entonces nuestras vidas son preocupaciones enteramente humanas. Lo que perdemos en atención a nuestra persona y en

milagros, lo ganamos con los beneficios de ser responsables de nuestro mundo, y ser capaces de mejorar las cosas, si queremos, sin intervención de arriba.

Las consecuencias para la ética son dramáticas. Si queremos vivir en una sociedad pacífica y bien regulada, debemos crearla y mantenerla. En lugar de delegar las cuestiones morales en mandamientos divinos, debemos elaborar un sistema ético propio que sea bueno, generoso y mutuamente beneficioso. Podemos intentar generar nuestras propias reglas, como «haz lo que te gustaría que hicieran contigo», o «trata a todos los seres humanos como un fin en sí mismo, no como un medio para algo más», o «elige la acción que traiga la mayor felicidad al mayor número de personas». Son herramientas útiles para el pensamiento moral, pero no son lo mismo que un conjunto de órdenes literalmente grabadas en piedra por Dios. Nuestra vida moral sigue siendo compleja, personal y humana.

Humanistas e ilustrados se sintieron, así, atraídos por una vieja idea: que el mejor fundamento de este mundo humano y moral reside en nuestra tendencia espontánea a responder, los unos a los otros, con sentimientos de compañerismo: «simpatía» o empatía, o el sentido de interrelación expresado por *ren* o *ubuntu*. Es lo que Condorcet llamó «una sensibilidad delicada y generosa que la naturaleza ha implantado en los corazones de todos, y cuyo florecimiento solo espera la influencia favorable de la ilustración y la libertad». [26]

Anteriores humanistas habían escrito sobre este sentimiento moral de compañerismo; Michel de Montaigne observó que era especialmente fuerte en sí mismo, y no solo en relación con los humanos. [27] No podía soportar ver cómo le retorcían el pescuezo a una gallina para cenar, y dedujo que «hay un cierto respeto, y un deber general de humanidad, que nos une no solo a los animales, que tienen vida y sentimientos, sino incluso a los árboles y las plantas». [28] Si veía a alguien llorando, o incluso una imagen de una persona en esa situación, se le saltaban las lágrimas. Sobre todo, se

sentía angustiado cuando presenciaba las torturas y ejecuciones judiciales habituales en aquella época, y a las que a veces tenía que asistir como parte de sus obligaciones. Era como si fuera permeable, como si absorbiera los sentimientos de los demás y los fundiera con los suyos.

Ya que estamos: puesto que los seres humanos parecen inclinados a este tipo de respuestas, es difícil comprender por qué se supone que uno debe alegrarse pensando que otros sufren en el infierno. Parece que esto, no obstante, no fue un problema para teólogos tan antiguos como Tertuliano, quien escribió que ver arder a los perseguidores de los cristianos sería más divertido para los cristianos que el circo, el teatro y el hipódromo juntos.[29] Es cierto que escribía en una época en la que los propios cristianos habían sufrido tantas persecuciones que su sed de venganza resulta comprensible. Pero incluso en el siglo XII, el monje Bernardo de Cluny prometía: «Del mismo modo en que hoy te agrada ver a los peces retozar en el océano, de igual modo no sufrirás por ver a tu propia descendencia en el infierno».[30] Parecería que se realizaría alguna alteración psicológica importante a los cristianos compasivos y virtuosos tras la muerte a fin de que pudieran ver cómo se torturaba a sus hijas e hijos sin parpadear. En el siglo XIX, esta idea se había convertido en uno de los factores que más alejaban a la gente del cristianismo. Charles Darwin dijo que perdió su fe religiosa, en parte, porque no podía entender cómo alguien podía desear que la historia del infierno fuera cierta,[31] y el filósofo John Stuart Mill dijo: «No llamaré bueno a ningún ser que no sea lo que yo quiero decir cuando aplico ese epíteto a mis semejantes; y si ese ser puede condenarme al infierno por no llamarlo así, al infierno iré».[32] Para él, la versión humanista de la bondad era un principio tan comprensivo que hasta Dios debía ajustarse a él.

En 1699, el filósofo inglés Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, elaboró los fundamentos de un sistema ético basado en el sentimiento de compañerismo y en una especie de «buen gusto»

moral. [33] También era deísta, con una visión del universo como un lugar generalmente benigno y armonioso, hasta tal punto que Voltaire se burló de él por su entrada «bueno, todo es» en el diccionario. Para Shaftesbury, todo está interconectado, incluidos los seres humanos, y es esto lo que subyace a nuestra capacidad de responder con empatía a los demás. Esa respuesta, a su vez, es la semilla a partir de la cual podemos cultivar una vida moral plenamente desarrollada. Lo que es más importante: este cultivo moral no requiere ningún sistema de creencias concreto, ya que emerge de nuestra naturaleza. Solo necesitamos mejorar nuestro buen gusto ético, del mismo modo que podemos desarrollar el buen gusto en las artes. El proceso se basa en el placer más que en cualquier otra cosa: cuando hacemos algo bueno por los demás, les gustamos y nos aprueban, y eso es una sensación placentera, así que hacemos más cosas buenas. Con el tiempo, uno puede convertirse en lo que los franceses llamaban un *honnête homme*, literalmente un «hombre honesto»: culto, humano, equilibrado, a gusto con el mundo: una persona con *humanitas*.

La obra de Shaftesbury *Investigación sobre la virtud o el mérito*, en la que expone estos argumentos, impresionó a los lectores franceses, especialmente a Diderot, autor de una traducción tan libre y creativa que al final era tan obra suya como de Shaftesbury. [34] Diderot la publicó, aunque tuvo que tener cuidado con los censores franceses, por lo que salió sin su nombre ni el de Shaftesbury en la portada, y con el lugar de publicación falsamente declarado como Ámsterdam.

Estas precauciones eran necesarias porque argumentar a favor de una fuente humana del sentimiento moral era arriesgado en la Francia católica y políticamente autoritaria de la época. La moral humana implicaba que no se necesitaba ninguna autoridad externa para guiar nuestras elecciones éticas. Esto preocupaba tanto a la clase política como a la religiosa, porque sugería un estado de anarquía moral en el que la gente podía seguir sus propias ideas. Eso no funcionaría: para que un Estado sea coherente, debe haber

unidad, no pluralismo; conformidad, no independencia; jerarquía, no individualidad. Además, la propia palabra «ateo» seguía considerándose sinónimo de «persona carente de moral». Si una sociedad toleraba a este tipo de personas, se produciría un colapso. Así, el filósofo inglés John Locke defendía la tolerancia religiosa en muchos casos, pero no para los ateos, porque las promesas y los juramentos no podían tener ningún efecto sobre ellos: «Porque la eliminación de Dios, aunque solo sea en el pensamiento, lo disuelve todo». [35]



Los rebeldes, no obstante, creían que no tenía por qué ser así. [36] Pierre Bayle escribió un libro en 1682 con el título engañosamente inofensivo de *Pensamientos diversos sobre el cometa*. Se refería al cometa visto por primera vez a finales de 1680, que muchas personas tomaron como una señal de intervención divina en los asuntos humanos. Bayle argumentó en contra de esa creencia y prosiguió analizando formas en que los humanos podrían vivir bien sin tal intervención. Algunas personas aún podrían ser moralmente buenas sin reconocer la autoridad religiosa, y aún más, dijo, incluso una sociedad entera compuesta por tales personas podría ser

moralmente buena. Tal vez la capacidad humana para vivir de acuerdo con nuestros propios valores morales y conexiones sociales era lo único necesario: cada persona, guiada por un deseo innato de ser querido y bien considerado por los demás.

Bayle sabía que no podía publicar un libro así en Francia, y también que, como protestante conocido por sus opiniones poco ortodoxas, podría ser más prudente no quedarse en Francia él mismo.[37] Buscó refugio en los Países Bajos y publicó el libro allí, de forma anónima y con un falso sello de Colonia para mayor protección. Se estableció en una comunidad estable de otros refugiados; sus amigos lo ayudaron a encontrar un puesto de profesor.

Pero las autoridades francesas tenían otra forma de comunicar su creencia de que la moral, la Iglesia y el Estado debían ser defendidos.[38] Al no poder atrapar a Pierre, arrestaron a su hermano Jacob en su lugar. Lo encarcelaron en condiciones terribles, hasta que, después de cinco meses, murió. Cuando Pierre se enteró de lo sucedido, sufrió un completo colapso psicológico.

Estas elaboradas amenazas de prisión, acoso, exilio, quema de libros y cosas peores eran compañeros constantes para los autores franceses de la Ilustración. Voltaire pasó períodos en prisión y aún en su juventud escogió el exilio en Inglaterra (tras amenazas violentas) cuando provocó, imprudente, a un noble francés. El exilio fue positivo, ya que lo puso en contacto con científicos y filósofos morales ingleses. Entre otras cosas, lo convirtió a la práctica de la inoculación contra la viruela, recién puesta de moda en Inglaterra, y un buen ejemplo de meliorismo en acción. Toda esta experiencia le proporcionó material para un libro de éxito, *Cartas sobre Inglaterra*.[39] Pero ese libro contenía material inaceptable, incluidos pasajes en los que criticaba la censura francesa. Francia respondió a esta acusación

de reprimir la libertad de expresión quemando ejemplares de *Cartas* en las escalinatas del Palacio de Justicia de París. Unos años después, su *Diccionario filosófico* también sería quemado tanto en dicha capital como en la ciudad-estado calvinista de Ginebra, igual de represiva en sus políticas. Voltaire tomó la precaución de vivir cerca de la frontera entre Francia y Ginebra, para poder pasar de una a otra, dependiendo de cuál lo persiguiera en cada momento.

También Diderot cumplió condena, en su caso en la prisión fortaleza de Vincennes, en 1749. [40] Escribió cartas suplicando humildemente su libertad y prometiendo dejar de publicar el tipo equivocado de libros; en cualquier caso, pasaron varios meses antes de su liberación. Tanto él como Voltaire estaban decididos a evitar tales ordalías nuevamente si era posible. Ninguno de los dos dejó de escribir, pero como otros escritores de su tipo, adoptaron toda una gama de trucos y engaños para evadir los problemas. [41] Hicieron imprimir sus obras fuera de Francia y las introdujeron de contrabando en el país, a menudo en cantidades muy pequeñas, transportadas por viajeros con maletas de doble fondo y cosas similares. Emplearon títulos falsos, el anonimato y nombres imaginarios. A veces hacían circular sus obras solo en manuscrito, lo que llevó a un resurgimiento de las antiguas técnicas, previas a la imprenta, de copia y distribución, con todos los riesgos de pérdida y daños que ello implicaba.

En los Países Bajos, también Spinoza había recurrido a la circulación de manuscritos un siglo antes. [42] Algunas de sus obras salieron a la luz durante su vida, pero su gran trabajo, *Ética*, circuló entre sus amigos solo en forma manuscrita. En su lecho de muerte pidió a esos amigos que enviaran un baúl lleno de sus papeles en barcaza a Ámsterdam, donde se podrían hacer más copias y traducciones, con la esperanza de que se hiciera una edición impresa póstuma. Esto se consiguió a pesar de que las autoridades protestantes y católicas holandesas, tras oír rumores, los persiguieran con ahínco. Los católicos incluso reclutaron a un rabino de Ámsterdam para

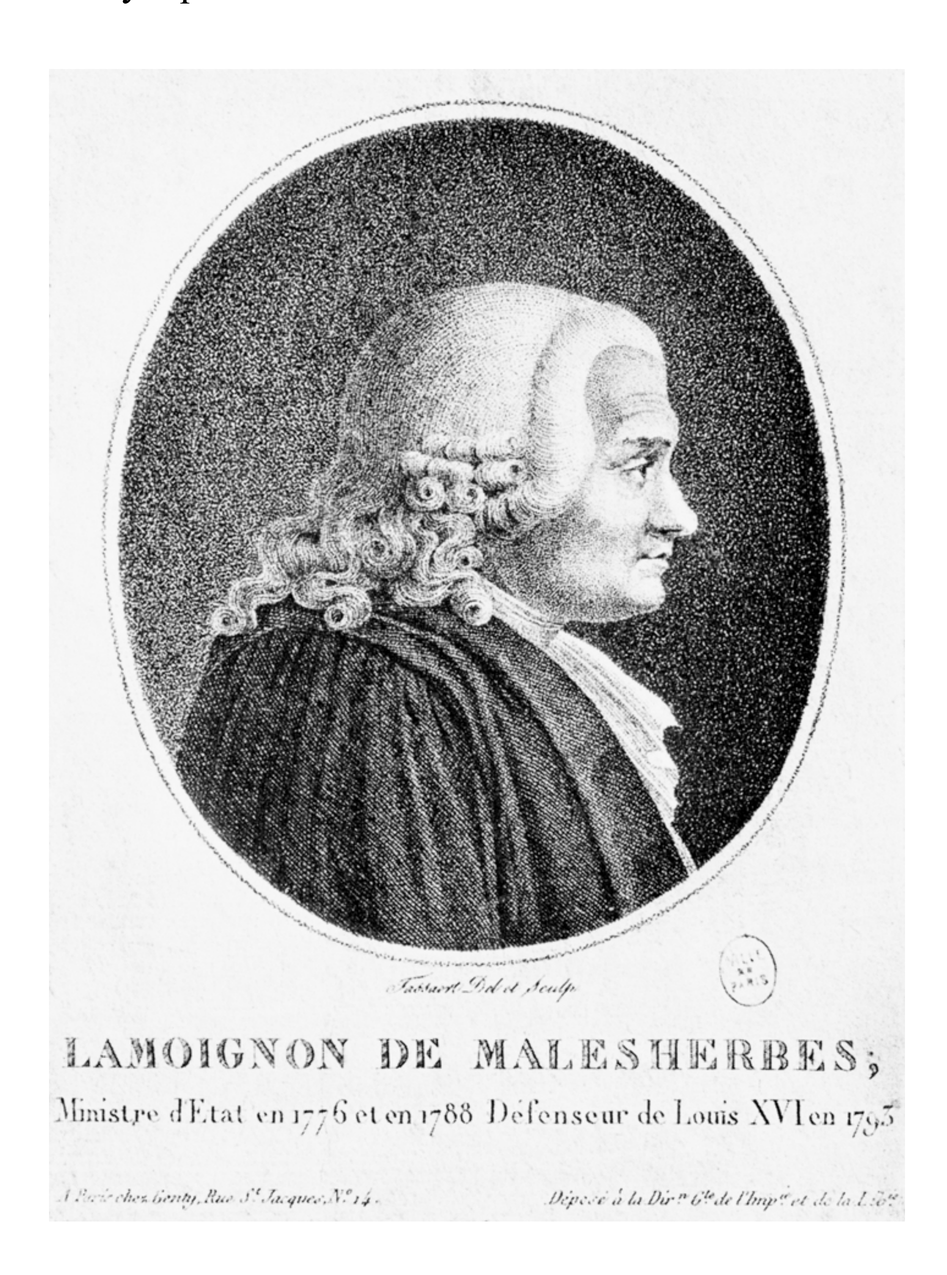
averiguar dónde estaban los manuscritos. Así, tres grupos de investigadores religiosos lo intentaron, pero ninguno de ellos logró localizar los textos a tiempo para frustrar la publicación.

Si algo bueno se puede decir sobre la represión es que —para contrarrestar la miseria y las pérdidas que causó— fomentó el ingenio. El barón de Holbach publicó *Sistema de la naturaleza* enviando el manuscrito al hermano de su secretario, quien hizo una nueva copia y destruyó el original para que no se pudiera rastrear la escritura. [43] Luego el hermano envolvió y selló el nuevo manuscrito y lo envió a un amigo en Lieja. Este se lo pasó a un editor de Ámsterdam, Marc-Michel Rey, quien lo publicó con el nombre de otro autor francés ya fallecido, Jean-Baptiste de Mirabaud.

También Voltaire envolvió sus escritos en misterio: *Cándido* apareció bajo el seudónimo Mr. le Docteur Ralph, haciéndose pasar por una traducción del alemán. [44] Luego se divirtió pidiéndoles a sus amigos si podían conseguirle una copia de aquel infame libro del que oía hablar sin parar. En otros casos, imprimió sus obras en el extranjero, aunque en ocasiones fueron interceptadas mientras las introducían de contrabando. Se quejaba: «Hoy en día, ningún libro puede entrar en Francia por correo sin ser confiscado por los funcionarios, que desde hace algún tiempo han estado construyendo una biblioteca bastante buena, y que pronto se convertirán, en todos los sentidos, en hombres de letras». [45]

Dio la casualidad de que una de las figuras clave a cargo de la censura durante este período fue, efectivamente, un hombre de letras, y también un hombre ilustrado: Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes. [46] Lo que quería hacer con su vida era dedicarse a su pasión por la recolección de plantas y reflexionar sobre cuestiones de clasificación botánica. En cambio, se encontró en primera línea de batalla, asesorando a Luis XV sobre política y ostentando el cargo de director de publicaciones. Esto implicaba ser el censor jefe, y dirigir a más de cien personas que inspeccionaban libros y folletos durante todo el día en busca de cualquier idea sospechosa. Pero

muchos de los autores de esos libros se encontraban entre sus amigos, y Malesherbes respetaba sus razones para escribirlos. En un tratado sobre la libertad de prensa, en 1788, señaló el problema del exceso de censura: a menudo son los autores más extremos los que la desafían, mientras que muchos escritores con puntos de vista más moderados y socialmente benéficos se abstienen de expresarlos, en detrimento de un discurso público bien informado y equilibrado.



Cuando se le exigió que censurara o bloqueara las obras de sus amigos, Malesherbes obedeció, pero al mismo tiempo halló formas de ayudarlos. [47] Así ocurrió con la *Enciclopedia*, que, tras solo dos volúmenes, fue prohibida por orden real, por contener material que tendía a socavar tanto la moral como la autoridad del monarca y a suscitar un espíritu de independencia, rebelión e incredulidad. Todo el trabajo adicional en curso debía ser requisado.

Malesherbes tenía la tarea de asaltar la casa de Diderot, lo que podría haber expuesto material aún más peligroso, pero se reunió en secreto con él la noche anterior y le ofreció esconder ese material en su propia casa: el único lugar en el que a nadie se le ocurriría buscar. Posteriormente también negoció un nuevo acuerdo de censura por el cual, más adelante, los volúmenes de la *Enciclopedia* podrían pasar un proceso de aprobación por adelantado: no es lo ideal, pero es mejor que ser prohibidos *a posteriori*. Incluso el rey recuperó su tolerancia hacia la obra, alentado por el hecho de que su antigua amante y favorita, Madame de Pompadour, la defendía: decía que quería poder buscar información sobre el origen de la seda de sus vestidos. El cuarto volumen de la *Enciclopedia* aparece, junto a libros de Voltaire y de otros autores, como complemento de un magnífico retrato que de ella realizó Maurice-Quentin de La Tour.

En cuanto a los demás manuscritos de Diderot, que no habrían podido superar ningún proceso de censura previa, en su mayor parte se abstuvo incluso de intentar publicarlos. [48] Entre las obras que no aparecieron hasta mucho después de su muerte se encuentran *El paseo del escéptico*, una serie de discusiones entre un ateo, un deísta y un panteísta; *La monja* (título también traducido como *La religiosa*), una exposición de la vida monástica impuesta, y *El sobrino de Rameau*, un diálogo que cubre varios temas, de la música a la moralidad y al placer. Esta última obra no se publicaría en francés hasta 1821, en una versión mal retraducida de una traducción alemana realizada en 1805 por Goethe, que a su vez se basaba en una copia

del original. Solo mucho más tarde, en 1891, se halló el original en un puesto de libros de segunda mano. No deja de ser una ironía que Diderot, que en la *Enciclopedia* elogiaba la imprenta, entre otras tecnologías modernas, se viera obligado a emplear los métodos de los monjes copistas medievales para gran parte de su propia obra.

Tuvo otra experiencia angustiosa: cuando se reanudó la publicación de la *Enciclopedia* se enteró de que su editor había expurgado en secreto todas las entradas, eliminando cuanto consideraba problemático y destruyendo los manuscritos para que los fragmentos perdidos no pudieran restaurarse. [49] Tras el *shock*, Diderot nunca recuperó del todo su entusiasmo por el proyecto.

Sin embargo, al menos él y Voltaire sobrevivieron sin demasiados riesgos personales. Malesherbes no tuvo esa suerte, pero no fueron la Iglesia ni la monarquía quienes lo mataron, sino un nuevo conjunto de autoridades represivas: los funcionarios del Terror, tras la Revolución francesa.

Para entonces Malesherbes se había retirado —por fin dedicado a su botánica—, pero en diciembre de 1792, a la edad de setenta y un años, regresó sorpresivamente a su vocación jurídica para presentar la defensa y súplica de clemencia para el rey capturado, Luis XVI. [50] Fue un acto valiente y no tuvo ningún efecto, ya que de todos modos el rey acabó guillotinado. Malesherbes se retiró a su finca, pero se negó a huir de Francia. Un año después, con el Terror ya en pleno apogeo, fue arrestado junto con casi toda su familia, acusado de conspirar para ayudar a los emigrados. Fueron encarcelados durante varios meses y luego guillotinados uno por uno. El primero en morir fue el yerno de Malesherbes. Posteriormente, el 22 de abril de 1794, su hija, su nieta Aline y el marido de Aline fueron guillotinados mientras obligaban a Malesherbes a presenciarlo. Tras eso, su cuello también fue segado por la hoja. Lo mismo les sucedió

después a su hermana y a sus dos secretarias: solo su ayuda de cámara se salvó.

Otros pensadores de la Ilustración también habían hallado la muerte por oponerse a la ejecución del rey. [51] Entre ellos se encontraba una activista feminista y contra la esclavitud, Olympe de Gouges, que había enviado una Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana a la Asamblea francesa en 1791, instándola a otorgar los tan cacareados nuevos derechos humanos tanto a mujeres como a hombres. Ignoraron sus argumentos y la decapitaron el 3 de noviembre de 1793. Uno de los ideólogos responsables, Pierre-Gaspard Chaumette, explicó en qué se había equivocado: «El olvido de las virtudes de su sexo la llevó al patíbulo». Él mismo murió en el cadalso unos meses después.

Otra víctima, aunque en realidad no fue guillotinada, fue aquel creyente en el progreso humano a través de mejores matemáticas y sentimientos de igualdad: Condorcet. [52] También él sostuvo que los derechos de ciudadanía plenos deberían extenderse a las mujeres, y tampoco consiguió nada con eso. Escribió su obra principal presentando su teoría del progreso, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, escondido en casa de una amiga, a toda prisa por temor a ser arrestado o algo peor. [53] Había estado a favor de la propia Revolución, pero no estaba de acuerdo con el nivel de violencia, ni, sobre todo, con el asesinato del rey, por lo que acabó incluido en la lista de objetivos. Le preocupaba poner en peligro a su anfitriona, por lo que en marzo de 1794 abandonó el escondite e intentó desaparecer en el campo, vestido como un campesino. Fue capturado y arrojado a la prisión local, donde lo hallaron muerto al día siguiente: nunca se ha sabido con certeza si se suicidó o fue asesinado. Es una experiencia extraña leer hoy el *Bosquejo*, publicado póstumamente, con su radiante visión de un futuro perfectamente racional sin opresión, desigualdad, violencia o estupidez política de ningún tipo, y reflexionar sobre las circunstancias en las que fue escrito. Pero claro, esa era la

cuestión. «¡Qué consolador es para un filósofo afligido —escribía en él— meditar sobre el pensamiento de la humanidad futura, avanzando con paso firme y seguro por el camino de la verdad, la virtud y la felicidad!» También: «Esta contemplación es para él un refugio, en el que no puede alcanzarle el recuerdo de sus perseguidores; en el que, viviendo en su pensamiento con el hombre restablecido en los derechos y en la dignidad de su naturaleza, olvida al que la codicia, el temor o la envidia atormentan y corrompen».

Un último autor que fue encarcelado (pero no ejecutado) por su petición de misericordia para el rey fue Thomas Paine, un amigo de Condorcet, conocido por sus obras revolucionarias tanto en Estados Unidos como en Francia. [54] Aunque de origen inglés, tenía ciudadanía estadounidense, y esto lo salvó. Después de su arresto, en diciembre de 1793, y tras pasar diez meses en prisión temiendo ser ejecutado en cualquier momento, quedó en libertad: un nuevo representante estadounidense en Francia, James Monroe, había conseguido su liberación.

El día que lo llevaban a prisión, Paine acababa de terminar la primera parte de una obra titulada *La edad de la razón*, en la que presentaba argumentos a favor de un deísmo ilustrado y tolerante, y en contra de la religión convencional. Logró pasar el manuscrito a un amigo mientras se lo llevaban. Ya a salvo con Monroe pudo reanudar su trabajo y terminar la segunda parte del libro.

Sin embargo, es la primera parte, escrita con prisas, la más persuasiva y elocuente. La segunda consiste principalmente en referencias bíblicas que apoyan su argumentación. ¡Qué sorprendente resulta, escribió Paine, que la Iglesia persiguiera a Galileo por estudiar el cielo, el mismo que, en su belleza y orden, daba tan vívido testimonio del poder de su creador! [55] Parecía increíble «que cualquier cosa existiera, bajo el nombre de una religión, que tuviera por irreligioso estudiar y contemplar la estructura del universo que Dios ha creado». Las reflexiones de Paine eran

típicamente deístas, al igual que su rechazo de la noción de que Jesús fue enviado a la Tierra para ofrecer redención personal a los humanos. Paine consideraba que las escrituras que describen la crucifixión, en particular, eran historias crueles: «La oscuridad del tema sobre el que tratan, el de un hombre muriendo en agonía sobre una cruz, concuerda mejor con el oscuro genio de un monje en una celda, por quien no es imposible que fueran escritos, que con cualquier hombre respirando el aire abierto de la creación». Y las instituciones eclesiásticas creadas más tarde para promover tales historias eran aún peores: eran «invenciones humanas creadas para horrorizar y esclavizar a la humanidad, y monopolizar el poder y el lucro».

En cambio, los principios preferidos de Paine eran los humanistas: estar agradecido por la vida, no hacer un culto del sufrimiento, ser tolerante con los demás y tratar de abordar los problemas de la manera más racional posible. Resumió así su credo humanista e ilustrado:

> Creo en la igualdad del hombre, y creo que los deberes religiosos consisten en hacer justicia, amar la misericordia y esforzarse por hacer feliz a nuestro prójimo. [56]

La edad de la razón, con su mensaje de empatía, igualdad, felicidad y la celebración ilustrada de un cosmos magnífico, causó a Paine algunas experiencias que distan mucho de ser felices. [57] Un conductor de diligencia, tras leer difamaciones sobre el libro en los periódicos, se negó a permitir que el autor subiera a su carruaje de Washington a Nueva York, en 1802. En la víspera de Navidad del mismo año, un desconocido intentó dispararle a la cabeza en su hogar de New Rochelle, Nueva York, y falló por poco. Cuando Paine murió (por causas naturales), su deseo de ser enterrado en un cementerio cuáquero (era de tal origen) no se cumplió porque la comunidad lo rechazó. [58] Fue enterrado en terrenos de su propia casa. Se produjo una extraña secuela: el periodista político inglés William Cobbett desenterró los restos de Paine en 1819 y los llevó a Inglaterra, con la intención de darle unas exequias más apropiadas. Algo salió mal y Cobbett conservó los restos

hasta su propia muerte, momento en el que desaparecieron. Nunca se los ha encontrado.

La edad de la razón siguió sumando lectores tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña, aunque siempre ha tendido a ser ignorada —en el mejor de los casos— por el *establishment*. En el peor de los casos, ha sido prohibida. Gran Bretaña la consideró blasfema; publicarla era ilegal. Otro tanto con otras obras de Paine. Incluso cuando no eran blasfemas, se las consideraba políticamente sediciosas. Unos cuantos editores persistieron, de todos modos, e incluso produjeron ediciones baratas para lectores de la clase trabajadora: otro punto de preocupación, ya que parecía probable que inspiraran levantamientos reales en lugar de un tipo de heterodoxia más sosegada y moderada.

El gran defensor de Paine en Gran Bretaña fue Richard Carlile, que era a la vez socialista y deísta.[59] Pasó unos diez años en prisión por sus ediciones, que incluían colecciones asequibles de las obras de Paine. En 1819, Carlile fue juzgado por publicar sus propias experiencias de la masacre de Peterloo (un letal ataque de caballería contra manifestantes en St. Peter's Field, en Manchester) y *La edad de la razón* de Paine. Para desafiar las normas sobre esto último, Carlile probó un astuto truco judicial: recitó la obra entera ante el tribunal como parte de su defensa, basándose en que era importante para comprender los principios del caso. El plan era que, después, todo lo dicho en el juicio pudiera publicarse legalmente como transcripción, incluido el texto completo de *La edad de la razón*. De haber tenido éxito, habría pasado a la historia humanista como una de las más grandes victorias jamás obtenidas contra la censura, pero lamentablemente no fue así; nunca apareció ninguna transcripción.

Richard Carlile fue declarado culpable y cumplió dos años en la prisión de Dorchester. Al principio, su esposa, Jane, mantuvo la imprenta en funcionamiento durante su ausencia. Luego ella también fue condenada por esto y enviada a Dorchester para reunirse con él. Su hermana Mary Ann

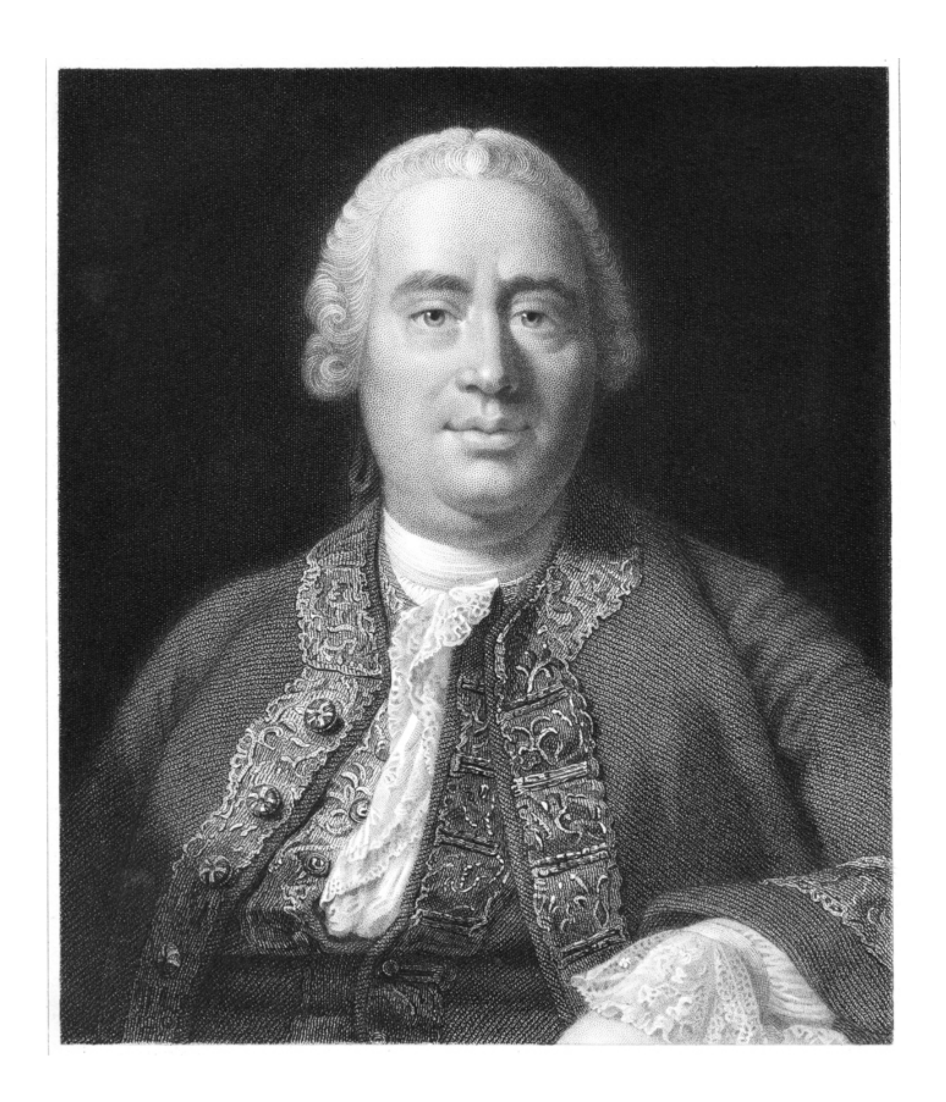
Carlile asumió las responsabilidades de impresión y, por lo tanto, finalmente también fue encerrada. Compartían la misma celda. Richard pasó el tiempo escribiendo obras que sacó de contrabando o que guardó para más tarde. Una de sus producciones en esta época fue *Discurso a los hombres de ciencia*, en la que sostenía que la educación debería tocar, como materias básicas, ciencias como la astronomía y la química en lugar de la religión o los clásicos, introduciendo así a los niños desde temprano en la idea de que somos seres físicos y parte de la naturaleza. [60]

Y así continuó la batalla de ingenio: a medida que las celdas de la prisión se iban llenando de pensadores poco ortodoxos, estos ideaban evasiones nuevas y más elaboradas, así como hazañas de engaño y astucia, empleando sobre todo las habilidades de copia de los viejos humanistas.

Pero esta situación también los obligó a llevar una vida de inquietante falsedad. [61] No podían hablar con claridad; les resultaba difícil ser un *honnête homme* o una *honnête femme*. A menudo debían escribir de modo «esotérico», combinando un significado aparente para los profanos con uno real, oculto, para los iniciados. Se volvieron esquivos y alusivos por necesidad, no por elección. Como observó Shaftesbury en 1714, las personas a quienes no se les permite hablar con franqueza lo harán mediante la ironía: «Es el espíritu perseguidor el que ha despertado al bromista».

Al hacer esto, perdieron parte de su integridad y se pusieron a sí mismos y a otros en peligro. Tener que fingir que uno cree en lo que no cree, escribió Paine, es mucho peor que la absoluta incredulidad: es una «mentira mental», y tiene un coste. [62] Se acusó a ateos y librepensadores de falta de moral, pero en realidad su moral se veía comprometida periódicamente por la persecución que sufrían. Si la mayoría de ellos lograron mantener algo de *honnêteté* intacta a pesar de todo, fue —podría decirse— poco menos que un milagro.

Para quien creyera que una persona no religiosa no podía ser una buena persona, había un ejemplo especialmente desconcertante: el filósofo ilustrado escocés David Hume. ¡Era tan agradable!



Resultaba desconcertante en otro sentido, puesto que Hume fue también el pensador intelectualmente más despiadado de su tiempo. Su *Tratado de la naturaleza humana*, publicado entre 1739 y 1740, destruyó casi cualquier atisbo de fiabilidad o certeza que un ser humano pudiera sentir sobre la vida, la experiencia o el mundo. Nos dice que no podemos estar seguros de que una causa provoque un efecto, ni de que el sol salga mañana, ni de que

tengamos una identidad personal consistente. Tenemos la sensación de que existen causas e identidades reales y coherentes, pero no son más que sensaciones, nacidas del hábito y la asociación de ideas. El filósofo y locutor del siglo XX Bryan Magee lo resumió muy bien: «La típica respuesta de Hume, cuando acudes a él con un problema, se resume en: "Es peor de lo que crees"». [63]

Estaban también sus ataques a las creencias convencionales. Nos cuentan historias de milagros, dice: paralíticos que se levantan y caminan, apariciones personales de santos, oraciones que son escuchadas. Pero parémonos a pensar. ¿Qué es más probable que sea verdad? ¿Ha ocurrido realmente algo que contradiga cualquier otra experiencia que hayas tenido sobre el funcionamiento de la naturaleza? ¿O alguien se ha equivocado, ha mentido, se lo ha inventado, ha tergiversado el relato o ha dicho algo que los oyentes no han entendido? Hume sugiere aplicar un principio básico: que «ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a menos que el testimonio sea de tal tipo que su falsedad sea más milagrosa que el hecho que intenta establecer». [64] Muchos años más tarde, el divulgador científico Carl Sagan lo expresó de forma aún más clara: «Afirmaciones extraordinarias requieren de pruebas extraordinarias». [65]

Imaginemos, continúa Hume, que alguien habla de haber visto a un muerto volver a la vida. [66] Esto es algo que normalmente nunca ocurre, por lo que entra en conflicto con todo lo demás que hemos experimentado sobre los cadáveres. Si se aplica la prueba, hay que preguntarse: ¿qué es más probable? ¿Que haya ocurrido algo así de extraño o que algo falle en el testimonio? Al escribir para un público de cristianos cuya fe se basaba en gran parte en la historia de la resurrección, elegía un buen ejemplo.

Esto impresionó vívidamente a la primera persona con la que Hume probó el argumento, y no es de extrañar, ya que era un jesuita. Hume se alojaba entonces en La Flèche, Francia, porque era un lugar barato para vivir mientras escribía el *Tratado*, y se llevaba bien con los jesuitas del

colegio; le permitían usar su biblioteca. En esa ocasión, uno de ellos le contó un suceso milagroso que, según decían, había ocurrido en su comunidad. Al oírlo, a Hume le vino a la cabeza el principio de prueba y lo aireó. El jesuita reflexionó durante un momento y dijo que no podía ser correcto, porque, si lo fuera, podría utilizarse contra los relatos del Nuevo Testamento, así como contra los milagros modernos. Está bastante claro que Hume había considerado esta posibilidad y estaba de acuerdo con ella.

Al principio quiso incluir el argumento de los milagros en el propio *Tratado*, pero se desanimó. Solo aparecería en su posterior reelaboración de la filosofía del *Tratado*, *Investigación sobre el entendimiento humano*. [67] Guardó para sí durante más tiempo otros escritos, como ensayos sobre la cuestión moral del suicidio y sobre la inmortalidad del alma. Escribió *La historia natural de la religión*, pero retrasó su publicación durante varios años, y se reservó por completo una serie de *Diálogos sobre la religión natural*, en los que los participantes comparan sus diferentes puntos de vista sobre el tema. [68] Una de las cuestiones que discuten es si cabe esperar que los ateos se comporten bien. Uno de los oradores afirma (como, al parecer, también creía Voltaire) que podría ser útil que la gente creyera en la vida después de la muerte, porque les motivaría para ser buenos. [69] Otro no está de acuerdo. Si eso es cierto, pregunta, ¿por qué entonces la historia está tan llena de episodios de persecución, opresión y guerras civiles religiosas?

> Si alguna vez se menciona el espíritu religioso en una narración histórica, es seguro que después nos encontraremos con una lista de las miserias que lo acompañan. Y ningún período de tiempo puede ser más feliz o más próspero que aquellos en los que nunca se considera o se oye hablar de él.

Pese a las precauciones de Hume, todo el mundo en su ciudad natal de Edimburgo (así como los *lumières* en Francia) parecía saber que era, como mínimo, un librepensador extremadamente escéptico. [70] Le apodaban «el ateo» y «el gran infiel». Debido a la (mala) fama que esto le acarreó, sus

adversarios le impidieron obtener puestos universitarios, tanto en Edimburgo como en Glasgow, y le privaron de un empleo como bibliotecario de la Facultad de Abogados de Edimburgo. Podría haber sido peor: no habían pasado muchas décadas desde que un estudiante de veinte años de la misma ciudad, Thomas Aikenhead, había sido ejecutado por blasfemia por hablar despectivamente de los relatos bíblicos y decir que «Dios, el mundo y la naturaleza no son sino una sola cosa». [71]

Y, sin embargo, en contraste con su alarmante reputación, Hume asombraba a casi todos los que le conocían por su buen carácter y su pura simpatía. [72] Su otro apodo era *le bon David*. Un colega escocés, James Boswell, escribió: «Si no fuera por sus escritos ateos, todo el mundo le querría». Una vez, cuando el arquitecto Robert Adam quiso invitar a Hume a cenar a la casa de su familia en Edimburgo, la madre de Adam se opuso: «Estaré encantada de ver a cualquiera de tus compañeros en la cena, pero espero que nunca traigas aquí a ese ateo para perturbar mi paz». Poco después, en otra cena, Adam trajo a Hume de todos modos, sin revelar quién era. Cuando los invitados se marcharon, su madre dijo que todos habían sido agradables, «pero el hombre grande y alegre que se sentó a mi lado es el más agradable de todos». Entonces Adam le reveló: «¡Era el ateo!». «Bueno —dijo ella—, puedes traerlo tanto como quieras.» David Hume era la prueba viviente y risueña de lo dicho por su portavoz en sus propios *Diálogos*: «Es un hecho de la experiencia que la más ligera disposición de natural honradez y benevolencia tiene mayor efecto sobre la conducta humana que las más grandilocuentes tesis sugeridas por teorías y sistemas de teología». [73]

Se había vuelto tan risueño —y también se había convertido en ese «hombre grande y alegre»— tras haberse sometido a una especie de terapia para contrarrestar demasiadas batallas inútiles con la filosofía en su juventud. Tras devanarse los sesos con enigmas filosóficos irresolubles, cayó en un estado de abatimiento, y escribió a un médico pidiéndole

consejo. El médico le sugirió que dejara la filosofía y bebiera medio litro de clarete al día, combinado con una suave equitación. Hume lo probó y pronto se convirtió, como él mismo escribió, «en el tipo más robusto y saludable que haya visto, de tez rubicunda y semblante alegre». [74]

Este saludable estado continuó incluso cuando retomó la lectura de filosofía, entre otras cosas, porque ahora la abordaba de un modo más constructivo, partiendo de la «naturaleza humana» en lugar de intentar construir teorías a partir de fundamentos abstractos. Como Montaigne, partía de la medida humana: observándose a sí mismo y a los demás, y tomando esas experiencias y comportamientos como material para cuestionarse cosas.

Hume también se parecía a Montaigne en otros aspectos, sobre todo en su sorprendente combinación del más duro escepticismo intelectual con un tolerante buen humor. [75] Se pueden oír ecos de Montaigne, por ejemplo, cuando Hume nos dice, al final del devastador primer libro del *Tratado*, que su contenido le ha llevado a un lugar tan extraño que ahora se siente como un monstruo («¿Dónde estoy o qué soy? ¿De qué causas deriva mi existencia y a qué condición debo volver? ¿Qué favores debo buscar y qué cóleras debo temer? ¿Qué seres me rodean?»), para luego concluir que no hay motivo de preocupación. Puede que la razón no pueda ayudarle, pero la naturaleza le cura rápidamente de su «melancolía y delirio filosófico» distrayéndole con los placeres cotidianos de la vida. «Como, juego una partida de ajedrez, converso, me divierto con mis amigos.»

Así, restaurado, vuelve a sus especulaciones, y las secciones restantes del *Tratado* exploran cuestiones de emoción y de moralidad. [76] Como Montaigne y Shaftesbury —y como su amigo Adam Smith, que también escribió sobre este tema—, Hume sitúa la base de la moralidad en la «simpatía», el sentimiento hacia el prójimo. Cuando alguien siente una emoción, puede manifestarse en el rostro o la voz de esa persona. Al verlo o escucharlo, siento una especie de repetición de la emoción, basada en mis

propias experiencias similares de haberme sentido así en el pasado. Nuestras mentes funcionan como «espejos las unas de las otras», dice: una forma muy montaignesca de expresarlo. Hume también parece anticipar algo parecido a lo que hoy entendemos por «neuronas espejo». Pero se basa en una tradición que ya estaba bien establecida en la psicología moral. Como otros antes que él, siguió la idea hasta el final, hasta producir una teoría de la ética. Explicó que, al reflejar nuestras emociones, solemos sentirnos más felices cuando pensamos que otras personas también se sienten felices, lo que nos inclina a aprobar cualquier cosa que promueva el bienestar general de nuestros semejantes.

Otra cosa que Hume compartía con Montaigne (y con Erasmo) era la tendencia a ser audaz en su pensamiento, pero cauto en su comportamiento. No era un Lorenzo Valla de la vida; ni siquiera un Voltaire. Disfrutaba de una existencia basada en amistades y búsquedas intelectuales, más que en escándalos y conflictos. Una vez escribió a un amigo: «Podría cubrir el suelo de una gran habitación con libros y panfletos escritos contra mí, a ninguno de los cuales he respondido lo más mínimo, no por desdén (respeto a los autores de algunos de ellos), sino por mi ansia de tranquilidad». [77]

Por ello retuvo los escritos que habrían sido más propensos a romper esa tranquilidad. Desde el principio, cuando decidió mantener el argumento de los milagros fuera del *Tratado*, admitió: «Es una cobardía de la que me culpo». [78] Más tarde, en 1757, publicó un conjunto de *Cuatro disertaciones* sobre diversos temas, pero eliminó dos piezas en el último momento: las relativas al suicidio y a la inmortalidad del alma. [79] Se recortaron físicamente de los ejemplares y se sustituyeron por otro ensayo. En terminología bibliográfica, fueron «canceladas», un término que recientemente ha adquirido un significado cultural más amplio para describir lo que le ocurre a una persona o a una obra que se considera inaceptable para la sensibilidad pública y que se ve obligada al silencio o a

la retirada. Hume canceló su propia obra, pero no la destruyó ni dejó de escribirla.

En otros aspectos, era extraordinariamente intrépido. A James Boswell le llamó la atención la capacidad de Hume para no preocuparse por no tener ninguna expectativa personal de una vida celestial después de la muerte. [80] Boswell decidió interrogarle, como solía hacer con los personajes famosos: siguió a su amigo Samuel Johnson a todas partes, anotando todo lo que decía, incluidos sus comentarios sobre religión. Boswell también visitó a Voltaire y lo puso en un aprieto: «Le exigí una confesión sincera de sus verdaderos sentimientos». Cuando Voltaire dijo que sus verdaderos sentimientos eran el amor al ser supremo y el deseo de ser bueno, para emular al creador de la bondad, Boswell admitió: «Me conmovió; lo sentí. Dudé de su sinceridad. Le grité emocionado: "¿Es usted sincero? ¿Es realmente sincero?". Me contestó que sí».

Un día, pues, mientras escuchaba en la iglesia un sermón sobre los consuelos de la fe, Boswell hizo una nota mental: debo preguntarle a Hume cómo se las arregla para permanecer de tan buen humor siendo incrédulo. Podría ser útil saberlo, por si acaso la propia fe de Boswell le fallara alguna vez. Sería «humano» que Hume le diera cualquier consejo que pudiera necesitar. [81]

Cuando llegó la oportunidad de tal conversación, en 1776, las circunstancias eran peores de lo que Boswell podría haber esperado. A Hume le acababan de diagnosticar un tumor mortal en el abdomen, lo suficientemente grande como para palparlo a través de la piel, y sabía que iba a morir pronto. [82] Boswell deseaba más que nunca averiguar cómo conseguía soportar su falta de futuro.

Encontró al filósofo en su habitación, con aspecto delgado y enfermizo, ni rastro de su regordete aspecto anterior. Pero Hume estaba alegre y le confirmó con naturalidad que estaba cerca de la muerte. Boswell le preguntó por su fe. Hume dijo que la había perdido hacía mucho tiempo.

«Luego dijo rotundamente que la moralidad de todas las religiones era mala, y me di cuenta de que no bromeaba cuando decía que si oía que un hombre era religioso, concluía que era un bribón.»[83] Boswell se asombró de que Hume pudiera hablar de tal manera cuando tenía la muerte ante sus ojos.

Entonces le preguntó a Hume (y estoy parafraseando su propia paráfrasis de lo que se dijo): ¿no es posible que haya alguna vida futura, después de todo? Es posible que un trozo de carbón puesto en el fuego no arda —replicó Hume, aludiendo a sus propios argumentos filosóficos sobre la causalidad y los milagros—, pero no es probable. Sí, ¿pero el pensamiento de la aniquilación no te inquieta de todos modos?, insistió Boswell. En absoluto, concluyó Hume.

Estas respuestas, por un lado, alegraron a Boswell: «La amabilidad del Sr. Hume era tal que no había solemnidad en la escena; y la muerte, en aquel momento, no parecía lúgubre». Por otro lado, estaba desconcertado: «Me fui con ciertas impresiones que me perturbaron por algún tiempo». Si un hombre que se enfrentaba a la muerte podía hablar así, ¿cómo podía ser cierta cualquiera de las opiniones predominantes sobre los ateos: que eran malos, que al final siempre volvían a la religión porque no podían vivir sin ella, que eran incapaces de heroísmo o de nobleza?

Cuando, más tarde, Boswell le habló a Samuel Johnson sobre Hume, Johnson se negó rotundamente a creerlo. «Mintió —afirmó Johnson—. Era vanidoso y quería ser considerado risueño. Es más probable que mintiera que una cosa tan improbable como que un hombre no tenga miedo a la muerte.»[84] De este modo, Johnson le devolvió ingeniosamente a Hume su propio argumento de los milagros. Pero Boswell fue más astuto al percibir las verdaderas razones de Johnson para hablar con tanta brusquedad: especialmente propenso a la ansiedad sobre la muerte, y acerca de la firmeza de su propia fe, le costaba muchísimo mantener sus certezas.

Mientras tanto, en Edimburgo, el amigo de Hume, Adam Smith, permaneció junto a él conforme su enfermedad empeoraba, y más tarde publicó un breve relato de sus últimas semanas.[85] También Hume escribió unas breves memorias, *De mi propia vida*, publicadas más tarde por Smith, y siguió trabajando en la revisión de sus otras obras. Recibió muchas visitas de amigos y jugó con ellos a su nuevo juego favorito, el *whist.* A menudo parecía tan normal que sus amigos apenas podían creer que realmente se estuviera muriendo. «Es cierto —dijo Hume al respecto—. Estoy muriendo tan rápido como lo desearían mis enemigos, en caso de tenerlos, y de modo tan aliviado y alegre como mis mejores amigos pudieran anhelar.» Bromeaba buscando excusas para persuadir al barquero Caronte de que se demorara en llevarle a la tierra de los muertos (según otra mitología en la que, por supuesto, él no creía). «Buen Caronte, he estado corrigiendo mis trabajos para una nueva edición; dame un poco más de tiempo para que pueda ver cómo recibe el público esos cambios.»

Entre las obras que revisó se encontraban sus textos sobre la religión y la duda, secretos durante mucho tiempo.[86] Hizo todo lo posible para que se publicaran póstumamente. Primero le preguntó a Smith si se encargaría de la tarea, pero este se mostró nervioso, así que Hume le dejó marchar. Cambió su testamento para dejar el encargo a su editor habitual, William Strahan, pidiéndole que publicara los *Diálogos* en el plazo de dos años, y los ensayos cancelados «Del suicidio» y «De la inmortalidad del alma» a su discreción. Como para muchos otros humanistas, estos asuntos de publicación y lectores terrenales eran la forma de inmortalidad que realmente le importaba.

Strahan, sin embargo, nunca llegó a publicar esas obras.[87] Los *Diálogos sobre la religión natural* aparecerían en 1779, pero de forma anónima y en una publicación organizada por el sobrino de Hume, no por Strahan. Los ensayos sobre el suicidio y la inmortalidad también aparecieron en

ediciones anónimas y no autorizadas, pero la publicación propiamente dicha con el nombre de Hume tuvo que esperar hasta el siglo XIX.

Tampoco Caronte cumplió con los deseos de Hume. No podía esperar eternamente: «Querrás hacer más revisiones y la excusa no tendría fin; así que, mi honesto amigo, hazme el favor de entrar a la barca». [88] Hume murió el 25 de agosto de 1776, mostrando, según su médico, «una tranquilidad mental tan feliz que nada podría superarla» hasta el final. Una multitud se reunió frente a su casa cuatro días más tarde para ver el féretro transportado al cementerio, bajo una fuerte lluvia. Boswell lo acompañó, observando desde lejos, pero presentando sus respetos. [89] Se oyó decir a alguien de la multitud: «Ah, era ateo». A esto, otra persona respondió: «No importa, era un hombre honesto».

Smith se mostró de acuerdo y concluyó su relato de la muerte de Hume escribiendo: «En suma, siempre lo consideré, durante su vida y desde su muerte, como alguien que se aproximó tanto a la idea del hombre absolutamente sabio y virtuoso como quizá la débil naturaleza humana lo permita». [90]

Prudente y heroico a partes iguales, amado por su simpatía, pero formidable en su asalto al mal razonamiento, aficionado a la distracción, pero empeñado en mejorar las herramientas intelectuales y morales de que dispone la mente humana: *le bon David* era el ejemplo perfecto de un *lumière*... y un hombre de *humanitas*.

7

Una esfera para todos los seres humanos

1405-1971

Universalidad, diversidad, razonamiento crítico, conexión moral: cuatro ideas que moldearon el humanismo y fueron moldeadas por él — Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor Mill y lo más grande y lo más elevado — Jeremy Bentham, Oscar Wilde y estar hecho para las excepciones — Frederick Douglass y la vigilia eterna — Otra vez E. M. Forster — Conectar los fragmentos

Dicho esto, *perfecto* no es la palabra adecuada para describir a Hume... ni a nadie más.

Casi todos los humanistas que he mencionado en este libro tenían una grave limitación: aplicaban sus ideas de humanidad (*humanitas*) casi exclusivamente a varones blancos, sanos y conformes con su género, es decir, a las personas más o menos parecidas a la figura del Vitruvio de Leonardo. Solo este subconjunto de la especie podía aspirar a ser el «hombre universal». Cualquier otro tipo de persona se trataba como una deficiencia, un descenso, tal vez por debajo del nivel de lo completamente humano.

Los pensadores humanistas no eran los únicos, ni mucho menos, que partían de estas premisas, compartidas por la mayoría de los intelectuales europeos a lo largo de la historia. Sin embargo, algunos de los humanistas de la Ilustración tenían una tendencia especial a hablar de estas cuestiones

con un engañoso aire de confianza científica. Hume estaba entre ellos: en una nota a pie de página que se ha hecho famosa, afirmaba que los pueblos no blancos eran «naturalmente inferiores» y no producían nada culturalmente comparable a las creaciones europeas.[1] «Ningún artesano ingenioso entre ellos, ni artes, ni ciencias.» A raíz de una crítica de James Beattie, que le acusaba (a él y a otros filósofos) de pensar que «toda práctica y sentimiento que no se ajuste a los usos de la Europa moderna es bárbara», Hume revisó posteriormente el insulto para aplicarlo solo a personas de origen africano, algo que no supone precisamente una mejora.

Varios autores de la Ilustración tuvieron similares carencias de perspicacia, entre ellos uno de quien cabía esperar algo mejor: Condorcet. En términos generales, condenó enérgicamente el colonialismo, el racismo y el machismo, y tenía una visión en la que toda la humanidad compartía un futuro ilustrado.[2] Sin embargo, no creía que todos los seres humanos empezaran en el mismo nivel de esa escala progresiva, y se preguntaba si algunas culturas no llegarían a la cima, al fin y al cabo; simplemente se desvanecerían, sin que su pérdida afectara al panorama general del progreso.

Y estaba también el tema de las mujeres. Uno de los pensadores políticos más radicales de aquella época fue Jean-Jacques Rousseau... al menos, hasta que escribió sobre la educación de las niñas, momento en el que se convirtió en el más acartonado de los viejos conservadores. En su tratado pedagógico *Emilio, o de la educación* escribió que las niñas no necesitaban estudiar filosofía o ciencias porque solo debían saber cómo complacer a un marido (y no estaba siendo irónico).[3] Voltaire sí creía que las mujeres eran buenas científicas: compartió sus estudios de física newtoniana y otros temas con su amiga y amante, la matemática y traductora Émilie du Châtelet. Cuando ella murió, Voltaire consideró un cumplido escribir: «He perdido a quien fue mi amigo durante veinticinco años, un gran hombre, cuyo único defecto era ser mujer».[4]

A grandes rasgos, estos autores de la Ilustración no hacían sino continuar la antigua tradición de mezclar la brillantez en algunos asuntos con la insensatez en otros. En la antigua Grecia, por ejemplo, Platón aprobaba la educación femenina, pero también creía que las mujeres eran la reencarnación de hombres que habían sido cobardes o inmorales en una vida anterior (podría haber sido peor: los fracasados más graves renacían como mariscos).[5] Aristóteles escribió las obras fundacionales de ética y política más importantes de Europa, pero solo en el contexto de los varones griegos libres: todos los demás eran de naturaleza inferior.[6] Esto afectaba a las mujeres, por supuesto, pero también a aquellos a los que él categorizaba como nacidos naturalmente para la esclavitud. Según Aristóteles, así se identificaba a esas personas: «Es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro es el no poder llegar a comprender la razón sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo». Esta última cláusula tenía por objeto distinguir a las personas esclavizadas de los animales no humanos, que ni siquiera reconocían la razón cuando la veían. Con esta salvedad, el principal argumento era que se podía detectar a los destinados a la esclavitud porque estaban, *de facto*, esclavizados. Para ellos, claramente, «es la esclavitud tan útil como justa». Aristóteles aclaró aún más la situación comparando la esclavitud con el dominio igualmente natural del hombre sobre la mujer.

La teoría de la esclavitud natural de Aristóteles se utilizó posteriormente para justificar siglos de explotación. El filósofo Juan Ginés de Sepúlveda aplicó sus principios en el siglo XVI para defender el abuso español a los pueblos caribeños y centroamericanos, al afirmar que eran producto de una creación separada y que, por lo tanto, podían ser tratados como animales domésticos.[7] En un discurso de 1844, el cirujano de Alabama Josiah Clark Nott justificó la esclavitud norteamericana refiriéndose a esta teoría de los orígenes separados, y añadió una floritura final, tomada no de Aristóteles sino de Alexander Pope.[8] Era esa línea increíblemente conveniente del

Ensayo sobre el hombre, con el añadido de una tipografía aún más enfática: «Una verdad es clara: TODO LO QUE ES, ES CORRECTO». En efecto, a eso se reducía también la mayor parte del argumento de Aristóteles, salvo que Nott escribía —supuestamente— como cristiano.

Para ser sinceros, en la cuestión de la humanidad, algunas instituciones cristianas tenían mejores antecedentes que los filósofos laicos. Agustín había afirmado en la muy influyente *La ciudad de Dios* que todos los seres humanos, por variados que fueran, tenían el mismo origen, aunque escogió como ejemplos viejas historias de razas con cabeza de perro o con un único pie gigante que empleaban como paraguas. [9] Incluso esas personas deben tener un alma humana; por tanto, pueden salvarse, si se les enseñan las doctrinas del cristianismo. De ello se deducen dos cosas: la esclavitud es mala y la actividad misionera es buena. Esta teología se confirmó en 1537, cuando el papa emitió una bula que dictaminaba que esclavizar a la gente en América era malo. [10] Sin embargo, el debate no murió. Los cristianos siguieron buscando formas de defender la práctica, a menudo negando que los distintos pueblos tuvieran un origen común. Varias confesiones, empero, se fueron pasando al bando abolicionista poco a poco, por etapas. Los cuáqueros fueron los pioneros; luego vinieron movimientos dirigidos por anglicanos evangélicos y más tarde, otros, todos ellos subrayando el principio de la humanidad universalmente compartida. La medalla que Josiah Wedgwood hizo en 1787 para la Sociedad para la Abolición de la Trata de Esclavos fue la más impactante: muestra a un hombre negro encadenado, de rodillas, preguntando: «¿No soy acaso un hombre y un hermano?».

En cuanto a las reivindicaciones de humanidad y libertad de las mujeres, el cristianismo se inclinaba más por el «lo que es, es correcto». Los hombres observaban a las mujeres que conocían, especialmente a las de la alta sociedad, y no podían detectar ningún signo de educación o sofisticación: los intereses de las mujeres parecían frívolos y su

comportamiento era modesto y sumiso. De ello se deducía que era eternamente «útil y justo» que siguieran como estaban: es decir, que crecieran con una educación frívola y mínima, y que se reprimiera cualquier acto de impúdica autoafirmación.

Parece sorprendente que los humanistas de la Ilustración no superaran tales razonamientos más a menudo de lo que lo hicieron. Al fin y al cabo, se enorgullecían de cuestionar críticamente las ideas recibidas, y muchos también valoraban la «simpatía» y la empatía hacia el prójimo como base de la moralidad. En la mayoría de las situaciones, estaban con Terencio: «Soy humano, y nada humano me es ajeno». Sin embargo, demasiado a menudo parecían dispuestos a añadir excepciones al final de esa frase.

Esto no fue así con todos, empero: algunos ampliaron su perspectiva. Voces humanistas cruciales defendieron la idea de que todo el mundo comparte una humanidad esencial, y por razones que tienen que ver con la vida en este mundo, no con perspectivas de salvación en el otro. Gracias a las creencias humanistas en la razón y el meliorismo, Voltaire abogó por la tolerancia de las distintas religiones, Condorcet y Olympe de Gouges defendieron la inclusión de las mujeres y las razas no europeas en la idea revolucionaria francesa de la liberación humana, y el pensador ilustrado Jeremy Bentham defendió lo que ahora se denominarían derechos LGBTIQ+.

Estos pioneros, y otros que les siguieron, sostuvieron argumentaciones basadas en cuatro grandes ideales humanistas en especial. La primera de ellas es la que acabamos de mencionar: que estamos todos unidos por nuestra común humanidad, de modo que «nada humano es ajeno».

Una segunda idea, por el contrario, no subraya la universalidad sino la diversidad: sí, todos somos humanos, pero también experimentamos la vida de forma diferente en función de nuestra cultura, la situación política y otros factores, y esas diferencias deben respetarse y celebrarse.

El tercer principio es valorar el pensamiento crítico y la investigación. Para un humanista de cualquier tipo, nada sobre la vida humana debe

tomarse como evidente o aceptarse sobre la base de la autoridad y la tradición. Lo que ES puede NO ser correcto ni bueno, y debe ser cuestionado.

En cuarto lugar está la creencia general de que servimos mejor a nuestra vida moral, fundamental para nuestra humanidad, buscando formas de conectar y comunicarnos entre nosotros.

Universalidad, diversidad, pensamiento crítico, conexión moral: todos estos se han convertido en valores muy extendidos en nuestros días, aunque menos de lo que un humanista desearía. Cada uno de ellos se basa en partes de la tradición humanística que ya hemos narrado: desde la medida humana de Protágoras a la *diversité* de Montaigne, pasando por el pensamiento crítico de Valla o la ética basada en la empatía de Shaftesbury o Hume.

Al mismo tiempo, la influencia también ha recorrido el sentido contrario: a medida que los humanistas avanzaban en esas ideas y exploraban una forma nueva y más abierta de pensar sobre la humanidad, esa nueva forma de pensar ayudó a remodelar lo que significaba ser humanista. Los humanistas se volvieron menos elitistas y más hospitalarios con las diferencias culturales. Algunos intentaron cuestionar más sus propios supuestos. Siguieron aplicando las viejas habilidades de investigación crítica y elocuencia, pero en nuevos campos de investigación.

Visitemos, una a una, esas cuatro ideas —saltando en el tiempo a lo largo de este capítulo— y veamos qué tipo de cambios estuvieron dispuestos a contemplar los humanistas de distintas épocas.

El mero hecho de que una persona reivindique el primer elemento, la igualdad en la humanidad, puede parecer un gran reto, sobre todo si procede del tipo de persona equivocado.

En 1900, la erudita clásica Jane Harrison escribió un ensayo con el título *Homo sum*, las palabras iniciales del verso de Terencio.[11] Era una provocación, porque *homo* se traducía invariablemente por «hombre»

(aunque en latín significa «humano»; varón adulto es *vir*). Sin embargo, aquí estaba una mujer aplicándoselo a sí misma. Lo que quería decir, por supuesto, era que tenía tanto derecho como los hombres a utilizarlo y a acceder a todas las posibilidades vitales que conllevaba. La traductora de Dante y novelista Dorothy L. Sayers retomó el argumento en su conferencia de 1938, titulada de forma aún más sorprendente «¿Son las mujeres humanas?».[12] Y empleó ejemplos. La gente se pregunta: ¿deberían llevar pantalones las mujeres? Algunos piensan que no, porque se cree que los pantalones sientan peor a las mujeres que a los hombres. Pero a Sayers los pantalones le resultan más cómodos. «Quiero disfrutar como un ser humano, y ¿por qué no?» Si te parece extraño tanto hincapié en este ejemplo, piensa en las burlas que recibieron los pantalones homónimos de Amelia Bloomer en el siglo anterior, liberando a las mujeres de prendas tan aparatosas que apenas podían sentarse cómodamente, por no hablar de hacer el ejercicio adecuado. He aquí otra cuestión que toca Sayers: ¿deberían las mujeres ir a la universidad? Algunos dicen que no, porque aparentemente las mujeres en general no quieren estudiar a Aristóteles. Pero la cuestión es que Sayers *quiere* estudiar a Aristóteles.

Por supuesto, para que una mujer pudiese acceder a la universidad tuvo que haber una lucha colectiva. Así fue: fueron necesarias muchas campañas antes de que las primeras universidades aceptaran estudiantes femeninas, empezando por nueve admitidas en la adelantada Universidad de Londres, en 1868. Otras universidades siguieron el ejemplo, pero se necesitó aún más activismo para convencerlas de que las estudiantes debían recibir títulos por sus estudios. A la propia Sayers no se le concedió ninguno cuando terminó su licenciatura en Oxford en 1915: tuvo que esperar hasta 1920 para que la universidad cediera y se lo entregara junto con su título de posgrado. En el momento de su conferencia, en 1938, Cambridge seguía resistiéndose, y siguió haciéndolo durante otros diez años.



AMELIA BLOOMER, ORIGINATOR OF THE NEW DRESS.—FROM A DAGUERREOTYPE BY T. W. BROWN.—(SEE PRECEDING PAGE.)

Pero el argumento de Sayers no era que las mujeres no debían molestarse en luchar juntas. [13] Era que la razón de la lucha sigue siendo individual: es para que cada persona pueda hacer lo que personalmente quiera hacer con su vida. Los hombres siguen preguntándose: «¿Qué demonios quieren las mujeres?». La respuesta es: «Como seres humanos que son, quieren exactamente lo mismo que queréis vosotros, mis buenos hombres: una ocupación interesante, una libertad razonable para sus placeres y un desahogo emocional suficiente». Quieren el mismo gran cielo abierto de posibilidades sobre sus cabezas que los hombres, no una cúpula más pequeña reservada exclusivamente a ellas.

Este pensamiento ya lo había expresado con elocuencia en un artículo de 1851 la feminista Harriet Taylor. La gente, escribió, habla de las mujeres como si tuvieran su propia «esfera privada». Pero:

> Negamos el derecho de cualquier fracción de la especie a decidir por otra parte (o de cualquier individuo por otro individuo) lo que es y lo que no es su «esfera privada». La esfera propia de todo ser humano es la mayor y más elevada que sea capaz de alcanzar. Lo que es esto no puede determinarse sin una completa libertad de elección. [14]

El confinamiento a una esfera limitada es lo que sucede cada vez que se asigna a las personas un determinado abanico de actividades desde su nacimiento, especialmente por alguna razón que tenga que ver con la clase social, la casta, el grupo étnico u otros factores. Si, como Platón, crees en la reencarnación y la transmigración de las almas, bueno..., al menos puedes consolarte con la esperanza de conseguir un estatus mejor en la próxima vida. Pero si, como la mayoría de los humanistas, crees que esta es la única vida que importa, resulta inaceptable perder las opciones «más grandes y elevadas» posibles a causa del encasillamiento. Rechazar esa limitación constituye una afirmación filosófica implícita: que la humanidad universal nos pertenece a cada uno de nosotros. Esto era lo que había dicho Montaigne —cada uno de nosotros es portador de la forma completa de la

condición humana—, aunque su disposición a aplicar ese principio a la situación de las mujeres era variable (todo en Montaigne era variable).

A la reivindicación de humanidad le sigue otra reivindicación: que todos deberíamos poder aspirar a toda la gama de virtudes humanas, y no solo a un conjunto de virtudes particulares de nuestro grupo. Tal afirmación es realmente importante para los humanistas, porque están muy preocupados por las cuestiones de virtud en general: quieren saber qué es ser un buen ser humano. Tal vez recuerdes la ya mencionada cita de Pericles en la que aseguraba a los hombres libres atenienses, en el 430 a. C., que eran excelentes porque eran armoniosos, responsables y políticamente activos, solo para añadir que esto no se aplicaba a las mujeres, cuya única virtud era no ser mencionadas nunca por nadie en absoluto.[15] Esa fue la norma durante milenios: en lugar de la corriente principal de la excelencia humana, a las mujeres se les ofrecía un riachuelo de virtudes secundarias negativas: modestia, silencio, placidez, inocencia, castidad. Todas ellas se caracterizaban por la ausencia de alguna cualidad positiva (confianza, elocuencia, responsabilidad activa, experiencia y... bueno, dejo a tu criterio definir el opuesto virtuoso de la castidad, pero, lo llamemos como lo llamemos, seguro que es más divertido). Esas virtudes negativas son las «virtudes de su sexo» que Olympe de Gouges fue acusada de olvidar, y que, se dice, la llevaron al cadalso durante el Terror.[16]

La compañera feminista de Olympe de Gouges en la Ilustración revolucionaria, la inglesa Mary Wollstonecraft, fue quien abordó la cuestión de la virtud.[17] Su *Vindicación de los derechos de la mujer*, de 1792, comienza diciendo: «En primer lugar, consideraré a las mujeres a grandes rasgos, en tanto que criaturas humanas que, en común con los hombres, se encuentran en la tierra para desarrollar sus facultades». Luego señala que las mujeres solo pueden efectuar este despliegue si tienen acceso a todo el conjunto de cualidades humanas. Es cierto que a veces recaen sobre la mujer deberes diferentes, sobre todo en lo que se refiere a la maternidad (y

poco después de esto descubriría lo que eso implicaba, al convertirse en madre soltera de una hija del bribón Gilbert Imlay). Pero, según ella, por muy diferentes que sean esos deberes, siguen formando parte del conjunto de los «deberes del género humano».

Para ser totalmente *humanizadas* en el ámbito de la virtud, las mujeres también deben participar de una educación plenamente humanizante. Wollstonecraft tenía ideas bastante mordaces acerca de la educación femenina de la época, en especial entre las clases supuestamente privilegiadas. Les enseñaban porte, algunos logros domésticos y muchas maneras coquetas de atraer a un marido; así, a menudo el resultado eran seres muy limitados. «Confinadas en jaulas como la especie emplumada, no tienen nada que hacer más que engalanarse y saltar con fingida majestuosidad de percha a percha.» Ella, en cambio, esperaba ver una educación que permitiera a las mujeres crecer como adultas y asumir la responsabilidad de sus vidas. Escribió: «Deseo ver a mi sexo convertirse en agentes morales».

El ingrediente clave para lograr esto era la libertad, como se afirmaría más explícitamente en *El sometimiento de las mujeres*, un libro publicado en 1869 por John Stuart Mill, segundo marido de Harriet Taylor y también un gran feminista.[18] En él invitaba a los lectores masculinos a recordar ese momento estimulante de sus vidas en el que legalmente llegaron a la mayoría de edad y de repente tuvieron el derecho de determinar sus propios caminos como adultos. «¿No nos hemos sentido doblemente vivos, más hombres que antes?», pregunta. Pues eso es algo que las mujeres nunca pueden sentir a lo largo de toda su vida. No está muy lejos de afirmar que, después de todo, nunca consiguen ser plenamente humanas.

Así pues, toda la esfera, y toda la condición de Montaigne, deberían extenderse a todos, sin limitaciones por las características de cada uno. Pero

resulta que la particularidad también importaba a los humanistas.

Esto puede parecer una contradicción. Pero la primera idea —la universalidad— y la segunda —la diversidad o particularidad— nunca han estado reñidas. En realidad, funcionan mejor si se las combina. La universalidad sin diversidad sería una abstracción vacía, e incluso tendría algo de inhumano. La diversidad sin una idea de humanidad universal nos dejaría a todos aislados, con pocas vías de contacto. Una refuerza a la otra. Y cuando estos principios desaparecen en una sociedad opresiva, a menudo desaparecen a la vez. Los regímenes que no respetan las diferencias humanas tienden también a no reconocer esos «espejos» universales de la vida humana a través de los cuales podemos vernos a nosotros mismos y a los demás.

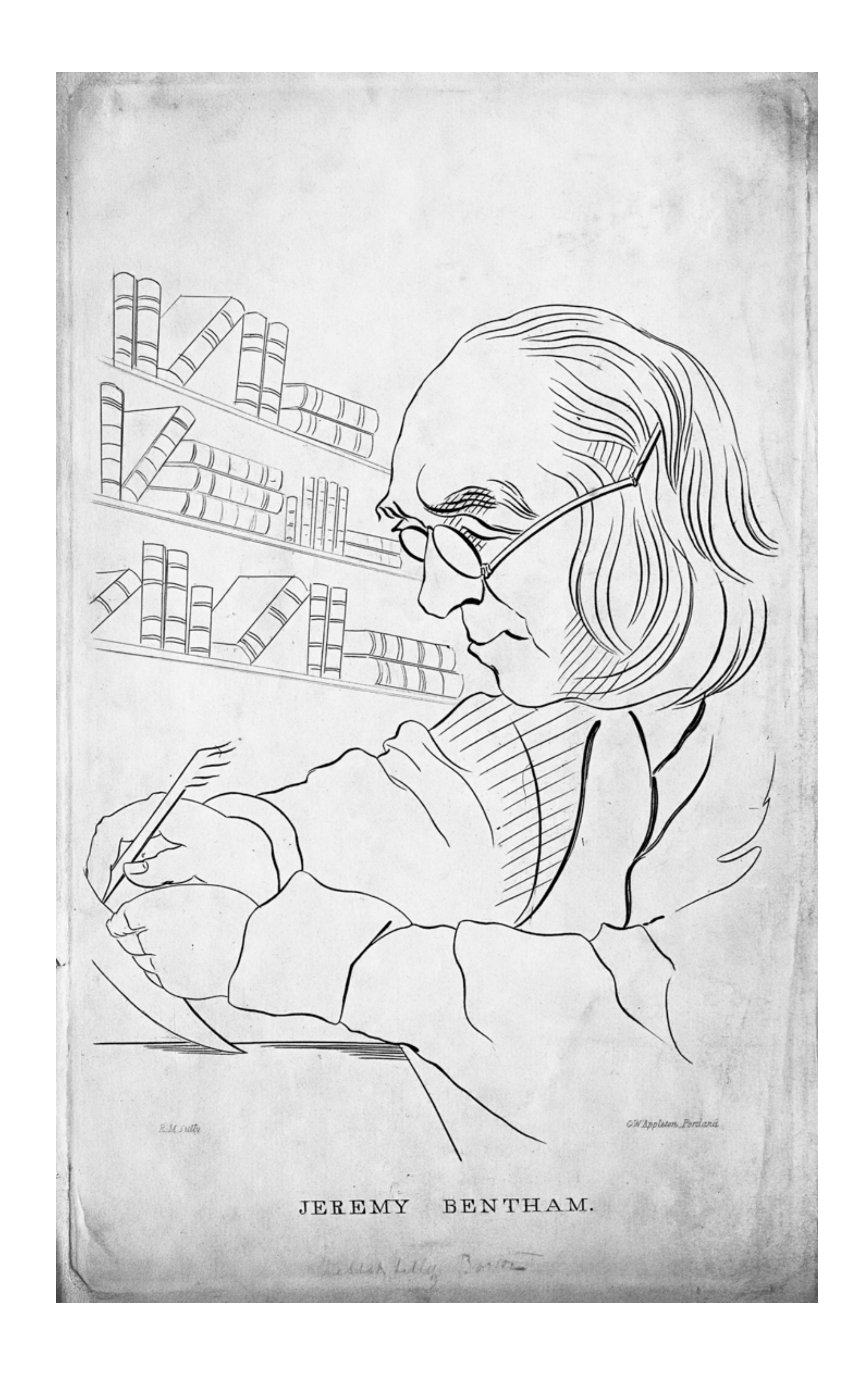
Pensemos, por ejemplo, en las experiencias que puede tener una persona que vive con una discapacidad. Si vives en una sociedad en la que se reconoce la humanidad universal, puedes esperar que se haga todo lo posible para apoyar tu capacidad de disfrutar y «desplegar» tu humanidad de la forma más plena posible: en su nivel más básico, asegurándote de que, si empleas una silla de ruedas, puedas entrar fácilmente en los edificios. Lo que subyace es el reconocimiento de la experiencia de un semejante: obviamente, como todo el mundo, quieres ir a sitios, hacer cosas, perseguir tus intereses y participar plenamente del mundo.

Pero una sociedad que respete el principio de diversidad también podría responder a tu experiencia intentando ampliar su noción de lo que es una vida humana plena. Dan Goodley lo explica en su libro *Disability and Other Human Questions* [Discapacidad y otras cuestiones humanas], publicado en 2021: las sociedades capacitistas tienden también a establecer como ideal general un «tipo de humanidad autosuficiente y autocomplaciente».[19] Una sociedad así podría tener menos en cuenta las distintas necesidades en otros ámbitos de la vida e inclinarse hacia un modelo económico más duro basado en la «autosuficiencia» de todos. Por

otro lado, una sociedad que cuestionara su capacitismo podría aprender a poner más énfasis en la colaboración y la comunidad y ser más consciente en general de «la naturaleza peligrosa, precaria, diversa e inestable de la humanidad».

La sexualidad es otro ámbito en el que un modelo único y excluyente de «lo natural» hace más mal que bien. El filósofo ilustrado y teórico político Jeremy Bentham investigó este tema a principios del siglo XIX.[20] Se le conoce sobre todo por idear un sistema ético que ofrece una alternativa a basar las decisiones morales en leyes divinas o en nociones tan falsas como «lo que repugna a la naturaleza». Para Bentham, a la naturaleza no le repugnan las cosas, sino las personas. Y el hecho de que a algunas personas no les guste cómo suena algo, o no quieran hacerlo ellas mismas, no significa que esté mal.

En lugar de ello, Bentham propone una pregunta: si hago algo, ¿hará (en la medida de lo posible) más felices a todos los implicados, o los hará más desgraciados?[21] Este es el «cálculo de la felicidad», y es el elemento central del sistema ético conocido como utilitarismo. El proceso de aplicarlo se complica invariablemente, por supuesto, por cuestiones como quién toma la decisión, cómo se puede hacer exactamente el cálculo y qué constituye miseria o felicidad. Como herramienta es falible, pero, cuando funciona, no solo es eficaz sino humanista, porque pone a las personas, y no a las leyes, en el centro del asunto. Y no solo a las personas. Bentham extendió el principio al bienestar de los animales, escribiendo: «La cuestión no es si razonan o hablan, sino si sufren».



En un tratado, *Of Sexual Irregularities* [De las irregularidades sexuales], así como en otras obras breves, aplicó el cálculo a prácticas consensuales minoritarias como (aunque no lo explicita) la homosexualidad.[22] Para Bentham, las únicas preguntas que hay que hacerse en estos casos son:

¿perjudica a alguien? ¿Causa sufrimiento? Si no lo hace, si hace felices a los implicados y no daña a nadie más (excepto a través de una «repugnancia» autoinfligida), ¿dónde está el problema? Lo único que importa es que aumente la felicidad en el mundo en lugar de disminuirla. A veces se ha considerado que el utilitarismo es algo frío, pero a mí me parece un principio de vida generoso y bastante hermoso.

Bentham nunca tuvo miedo de ir a su aire, y era famoso por excéntrico en su forma de vestir y de pensar (la excentricidad es otro buen caso de prueba para el cálculo de la felicidad: en su caso parece que le hizo feliz, y no perjudicó a nadie más). En su testamento dejó su cuerpo en parte para que fuera diseccionado para la ciencia médica y en parte para que se convirtiera en una efigie, o «autoicono», que inspirara y deleitara a sus amigos, seguidores y generaciones futuras: claramente una nueva adición de felicidad, aunque no estoy segura de si tuvo en cuenta a los decepcionados gusanos del cementerio. [23]

Aun así, ni siquiera este hombre indomable se sintió capaz de publicar *De las irregularidades sexuales* tras su redacción, en 1814. Como tantas otras obras humanistas, sus escritos sobre este tema languidecieron como manuscritos hasta que vieron finalmente la luz doscientos años más tarde, en 2014.

Su cautela era comprensible. Los actos homosexuales entre hombres seguían siendo ilegales, y el efecto negativo de tales leyes sobre la felicidad humana se hizo aún más evidente a finales de ese siglo, cuando el ingenioso y esteta dramaturgo Oscar Wilde fue encarcelado dos años, en 1895, exactamente por la «repugnancia de la naturaleza» que Bentham deseaba desacreditar. [24] Además de perder su libertad, Wilde perdió casi todas sus posesiones para pagar las costas judiciales impuestas. En una caótica subasta en la calle, frente a su casa, se vendió (en algunos casos, se saqueó) su colección de libros, su porcelana fina, muebles y otros tesoros, cosas que Savonarola habría calificado de «vanidades». El propio Wilde fue sometido

a trabajos forzados en Pentonville, trabajando en la rueda disciplinaria y recogiendo estopa: un trabajo deliberadamente punitivo en el que los dedos terminaban hechos jirones, separando viejas cuerdas de alquitrán para reciclarlas como sellador fibroso. Más tarde fue trasladado a la prisión de Reading, en condiciones ligeramente mejores, tras un humillante viaje en ferrocarril durante el cual, mientras esperaba con sus guardias para cambiar de tren en Clapham Junction, fue reconocido y objeto de escarnio por parte de la multitud. La experiencia de haber perdido tanto —su colección, su dignidad, su libertad— cambió su personalidad para siempre, y lo dejó sombrío, su extravagancia por siempre apagada. [25]

Aunque tal vez no del todo. Cuando por fin fue puesto en libertad, invirtió el trayecto por Clapham Junction, sin grilletes, pero aún acompañado por los funcionarios de prisiones. Esta vez, mientras esperaban, Wilde vio plantas en flor cerca del andén; abrió los brazos hacia ellas, exclamando: «¡Oh, hermoso mundo! ¡Oh, mundo hermoso!». El guardián le dijo: «Sr. Wilde, no se delate de esta forma. Es usted el único hombre en Inglaterra que hablaría así en una estación de tren».

En efecto, lo era. Pero como había escrito en *De Profundis* unos meses antes, cuando aún estaba encerrado, «soy de los que están hechos para las excepciones, no para las leyes». [26]

Junto a esta intrincada trenza de universalidad y diversidad, nuestros humanistas valoran también una tercera cualidad: hacen todo lo posible por razonar críticamente, en lugar de aceptar las situaciones solo porque siempre han sido así. Se preguntan cómo llegaron a suceder estas situaciones y si, a veces, lo que ES podría NO SER BUENO, DESPUÉS DE TODO.

Algunos humanistas se plantearon esta cuestión, hace mucho tiempo, sobre las mujeres. Compilar listas de figuras femeninas notables de la historia o la mitología se convirtió en un juego de moda, siendo la primera

la obra de Boccaccio *Mujeres preclaras*, escrita a principios de la década de 1360.[27] El diálogo de Paolo Giovio *Hombres y mujeres notables de nuestro tiempo*, de 1527, citaba al estadista humanista Giovanni Antonio Muscettola, que afirmaba que las mujeres podían ser tan inteligentes como los hombres si se les enseñaban «las mejores artes y extraordinarias virtudes».[28] Sus cuerpos están hechos de la misma sangre y médula, dice, y tienen «el mismo anhelo de vida»; ¿por qué iban a ser diferentes sus mentes? En sus mejores momentos, Montaigne hizo observaciones similares sobre el comportamiento de las mujeres, no por naturaleza, sino debido a las expectativas y roles sociales.[29]

Todas estas opiniones procedían de hombres, pero las mujeres también llevaban mucho tiempo defendiendo estos mismos argumentos. Christine de Pizan, la pionera humanista que ya hemos conocido, los puso en el centro de *La ciudad de las damas* en 1405.[30] Su figura de la Razón pregunta: «¿Sabes por qué las mujeres saben menos que los hombres?». Y ella misma se responde: «Es porque están menos expuestas a una gran variedad de experiencias, ya que tienen que quedarse en casa todo el día para cuidar del hogar». A continuación, compara a las mujeres con los habitantes de comunidades montañosas remotas: pueden parecer ingenuos y torpes, pero solo porque han visto muy poco mundo.

Más tarde, esta se convirtió en la base de la crítica de Mary Wollstonecraft a la educación de las mujeres, y las feministas del siglo XX lo pusieron a prueba con experimentos mentales. Virginia Woolf imaginó lo que le habría deparado la vida a una hermana de William Shakespeare, nacida con el mismo talento, pero frustrada y excluida a cada paso.[31] Simone de Beauvoir, en su obra de 1949 *El segundo sexo*, trazó la vida de una mujer desde la niñez, pasando por la adolescencia, hasta la madurez y la vejez, mostrando cómo su confianza y sentido de sí misma se ven afectados en cada etapa por las expectativas y presiones sociales. «No se nace, sino que se llega a ser mujer.»[32]

Todos estos son ejemplos de pensamiento genealógico y crítico: buscar orígenes y causas. John Stuart Mill, en *El sometimiento de las mujeres*, escribió que simplemente no podemos saber cómo es «realmente» ninguno de los dos sexos, porque nunca ha habido una sociedad en la que las mujeres no estuvieran influidas por la dominación masculina.[33] Esto distorsiona a las mujeres, como plantas de invernadero a las que se hace crecer con una forma o tamaño determinados. Mientras tanto, «los hombres, con esa incapacidad para reconocer su propio trabajo, que distingue a la mente no analítica, creen indolentemente que el árbol crece por sí mismo de la manera en que ellos lo han hecho crecer».

Pero parte de la tradición humanista consiste en intentar no «creer indolentemente» nada sin analizarlo. Un humanista se hace preguntas, como hizo Lorenzo Valla al inspeccionar los documentos que tenía ante sí: ¿de dónde viene esto? ¿Cuál es la fuente de las pruebas que se le atribuyen? ¿A qué intereses ha servido? Mill elogió a su propio mentor, Bentham, por hacer esas indagaciones en todos los asuntos: llamó a Bentham «el gran cuestionador de lo establecido» y «el gran subversivo o, en el lenguaje de los filósofos continentales, el gran pensador crítico de su época y de su país».[34] Se podrían decir cosas similares del propio Mill, en la mayoría de los aspectos. Estableció conexiones, por ejemplo, entre las razones aducidas para justificar la esclavitud y las aducidas para justificar la opresión de la mujer.[35] En ambos casos, aparentemente mucha gente no vio la argumentación subyacente acerca de los seres humanos en general: que las personas se ven afectadas por su experiencia y educación. Para Mill, esa falta de perspicacia era el mayor impedimento que existía para el progreso social.[36]

No obstante, lo cierto es que no debería ser necesario pensar demasiado. El gran abolicionista y autobiógrafo Frederick Douglass expuso la cuestión con una fuerza y claridad memorables en un discurso, el 4 de julio de 1852: «No hay un hombre bajo el dosel del cielo que no sepa que la esclavitud es

mala para él».[37] Esa sola frase destruye volúmenes enteros de argumentos erróneos, comenzando por Aristóteles.

Tras la aparente sencillez del comentario se esconde un profundo análisis crítico, y mucha experiencia personal. Frederick Douglass había vivido los efectos de tales falacias en sus propios cuerpo y mente. Sabía lo que la esclavitud y el trato deshumanizador hacían a la gente, porque se lo habían hecho a él.

Nacido en Maryland en 1817 o 1818 de una madre esclava, Harriet Bailey, y un padre blanco desconocido (probablemente un capataz, o tal vez el propio «amo»), Douglass nunca fue reconocido por ese padre, y lo separaron de su madre cuando era muy joven, enviándola a otra propiedad, a veinte kilómetros de distancia.[38] Tras eso, solo la vio cuatro o cinco veces, en las raras noches en las que ella caminaba en secreto esa gran distancia en la oscuridad, pasaba unas horas con él y regresaba para estar en los campos, lista para trabajar al día siguiente al amanecer. Si se hubiera retrasado un momento, habría sufrido la tortura de los azotes. El propio Douglass fue enviado más tarde a un hogar aún más brutal. Los niños iban descalzos, con poca ropa o camas; comían papilla de maíz de un comedero, como los cerdos, y no recibían educación.

Al crecer, Douglass protagonizó varios intentos de fuga hacia el norte, y fue capturado una y otra vez hasta que por fin lo consiguió. Tras liberarse, pasó a escribir y hablar de su experiencia con una elocuencia y un poder devastadores. Escribió tres obras autobiográficas, de las cuales *Vida de Frederick Douglass, un esclavo americano*, de 1845, se ha convertido en un clásico estadounidense. También es un clásico de la literatura humanista, en varios sentidos. Es la historia de una educación; es la historia de un librepensador en materia de religión (Douglass era cristiano, pero odiaba la hipocresía de los predicadores sureños que defendían la esclavitud). Y es la historia de un ser humano que emerge del intento de deshumanizarlo.

Entre las otras obras de Douglass se halla una carta abierta a su (segundo) excapataz, Thomas Auld, escrita en el décimo aniversario de su huida. [39] Incluye un intento de que Auld piense con una capacidad crítica al menos rudimentaria sobre lo que ha hecho: que imagine cómo sería si sus papeles se invirtieran y que reflexione sobre las causas y las consecuencias. Douglass recuerda a Auld la intensidad de los abusos, especialmente una ocasión en la que fue recapturado y arrastrado casi veinticinco kilómetros a punta de pistola para ser vendido, «como una bestia en el mercado», con las manos atadas: «Esta mano derecha, con la que ahora escribo esta carta, [...] ligada con fuerza a la izquierda». ¿Cómo se sentiría Auld si le infligieran semejante dolor y humillación, por ejemplo, a su hija Amanda: si la secuestraran por la noche, se la llevaran, la torturaran y anotasen su nombre en un libro de contabilidad como si fuera una propiedad? ¿Encontraría una forma de justificarlo como algo natural?

Como expresa Douglass en *My Bondage and My Freedom* [Mi esclavitud y mi libertad], nada en el mundo humano es como es por necesidad o por naturaleza. [40] Aplica esto incluso a los brutales esclavistas, quienes, sugiere, podrían haber sido humanos y respetables si sus vidas hubieran tenido un contexto diferente. A nivel moral y humano, la institución de la esclavitud también los había destruido: «El esclavista, tanto como el esclavo, es víctima del sistema esclavista». Como vimos anteriormente, el arzobispo Desmond Tutu diría más tarde algo similar sobre el *apartheid* sudafricano, y James Baldwin también lo dijo en 1960: «Es una ley terrible, inexorable, que uno no puede negar la humanidad de otro sin disminuir la propia». [41] En términos generales, escribió Douglass, «el carácter de un hombre toma en gran medida su tono y forma de la forma y el color de cuanto lo rodea». [42]

Nuestro entorno nos moldea. Por otro lado, todavía tenemos una libertad esencial, lo que significa que podemos trabajar para cambiar esas fuerzas formativas. Fue precisamente a eso a lo que Douglass dedicó su vida,

viajando, escribiendo y haciendo campañas, incansable, a favor del movimiento abolicionista. Como orador tuvo un impacto considerable, y no solo por sus propias palabras (como sabían Cicerón y Quintiliano, la oratoria nunca se trata solo de las palabras). Douglass tenía una voz convincente y tal talento para imitar las voces de los esclavistas y otros enemigos que la audiencia se revolvía de risa.[43] Pero sabía también cambiar del humor al melodrama en un instante. Su apariencia ayudó: era alto, de llamativa belleza, y empleó deliberadamente este factor, especialmente a través de la fotografía. Este nuevo arte le interesaba mucho; dio cuatro conferencias sobre el tema, y también posó para al menos 160 retratos, convirtiéndose en uno de los estadounidenses más fotografiados de su época.[44]

Junto a todo esto, poseía un excelente dominio de la retórica, una autoridad que se debía en gran parte a un golpe de suerte poco común que tuvo cuando contaba aproximadamente siete u ocho años. En lo que llegó a considerar el gran punto de inflexión en su vida, fue enviado a vivir por un tiempo con miembros de la familia Auld en Baltimore. Un entorno urbano ofrecía oportunidades ligeramente mejores para aprender, y la señora de la casa, Sophia Auld, le enseñó los conceptos básicos de la lectura, hasta que su esposo la detuvo, diciendo que enseñarle a leer a un niño esclavizado solo lo volvía más descontento. Efectivamente, lo hizo; cuando escuchó ese comentario, Douglass sintió una iluminación instantánea: «Comprendí el camino de la esclavitud a la libertad».[45] Las lecciones se detuvieron, pero él continuó practicando la lectura y la escritura pidiendo ayuda a niños blancos en las calles de los alrededores.



En el proceso, se encontró con un libro que le cambió la vida: *The Columbian Orator* [El orador colombino], de Caleb Bingham. Este libro estaba lleno de ejemplos de lenguaje elocuente para estudiar e imitar, muchos de ellos destinados a promover la abolición y la justicia social en general. Un diálogo presentaba una discusión sobre la cuestión de la esclavitud entre el esclavista y un hombre esclavizado que había sido recapturado después de huir tres veces. Este último defendía tan bien su argumento que el esclavista finalmente se convencía de liberarlo voluntariamente. El relato, bastante optimista, persuadió al joven Douglass del valor de hablar bien y de estar del lado de la verdad. Su alma despertó «a una vigilia eterna». [46]

De adulto, Douglass elaboró sus discursos y escritos empleando habilidades retóricas procedentes de muchas fuentes, incluidos (pero sin limitarse a) los modelos griegos y romanos presentados en *The Columbian Orator*. Prefería las construcciones al estilo de Cicerón, como la oración periódica larga con su final retrasado, y la figura conocida como quiasmo, en la que dos partes de una oración se invierten entre sí: «Habéis visto cómo un hombre fue hecho esclavo; veréis ahora cómo un esclavo es hecho hombre».[47] En su autobiografía, Douglass hincha sus velas retóricas con esta llamada a los barcos que puede ver en la bahía de Chesapeake:

> ¡Os han soltado de vuestros amarres y sois libres! ¡Yo estoy atado a mis cadenas y soy un esclavo! ¡Os movéis alegremente con la suave brisa, y yo, tristemente, ante el sangriento látigo! ¡Sois los veloces ángeles de la libertad, que voláis por el mundo! ¡Yo estoy confinado por cadenas de hierro!

Douglass no escatima en vívidos detalles.[48] Aquí va nuevamente a la carga, acerca de esas iglesias del sur:

> Tenemos ladrones de hombres por predicadores, azotadores de mujeres por misioneros y asaltacunas como miembros de la Iglesia. El hombre que viste de cuero manchado de sangre toda la semana se sube el domingo. [...] La campana del subastador de esclavos y la de la iglesia tocan la misma nota.

La elocuencia, como siempre habían sabido los humanistas de siglos anteriores y los oradores de todas las culturas, es de esencial importancia para los seres humanos. El lenguaje es nuestro elemento mismo: la base de nuestra vida social y moral. Nos permite elaborar en detalle nuestras críticas intelectuales al mundo existente, aplicarles nuestros mejores razonamientos e imaginar con palabras cómo podrían ser diferentes las cosas, y luego persuadir a otros de estas imaginaciones y razonamientos.

El lenguaje también juega un papel importante en unirnos en lo que el arzobispo Desmond Tutu llamó el «haz de la humanidad». Nos comunicamos y conectamos unos con otros. Y esa es la cuarta de las

grandes ideas que han ayudado a los humanistas a ampliar su campo de interés.

Si bien los antihumanistas estaban ocupados afirmando que «lo que es, es correcto», una buena elección como eslogan rival para los humanistas sería el que conocimos anteriormente en este libro: «¡Solo conecta!» de E. M. Forster.

La frase aparece en su novela de 1910 *Regreso a Howards End*, en la que se desarrolla una complicada historia entre dos familias burguesas, los Schlegel y los Wilcox, y el matrimonio Bast, de clase obrera, cuyas vidas se entrelazan.[49] El cabeza de familia de los Wilcox, Henry, es un tirano sentencioso e hipócrita. Desde la perspectiva de otra familia, Margaret Schlegel piensa que Henry no se da cuenta de las cosas. Es ajeno a «las luces y sombras que existen en la más neutra de las conversaciones, los postes indicadores, los mojones, las colisiones, los espacios ilimitados». No ve lo que conecta esas cosas, ni a las personas cuyas vidas se ven afectadas por ellas. Por lo tanto, no establece ningún vínculo entre sus propios errores (una aventura que tuvo con la Sra. Bast y un catastrófico consejo de negocios que dio a su marido) y sus consecuencias para los demás, o las cosas que los demás hacen en respuesta. Y así, concluye Margaret en sus cavilaciones: «¡Solo conecta! [...] No vivas más en fragmentos». Más tarde se enfrenta a él directamente: «¡Tendrás que ver la relación que existe aunque esto te mate, Henry! [...] Un hombre que arruina a una mujer por su placer, y luego la rechaza. [...] Un hombre que da malos consejos financieros y luego niega ser responsable de las consecuencias. Tú eres todos estos hombres, Henry».

Esto era lo que Frederick Douglass le decía a Thomas Auld cuando le instaba a comparar los sufrimientos de los negros esclavizados con la opulenta vida de su familia, o cuando contrastaba los bellos pensamientos

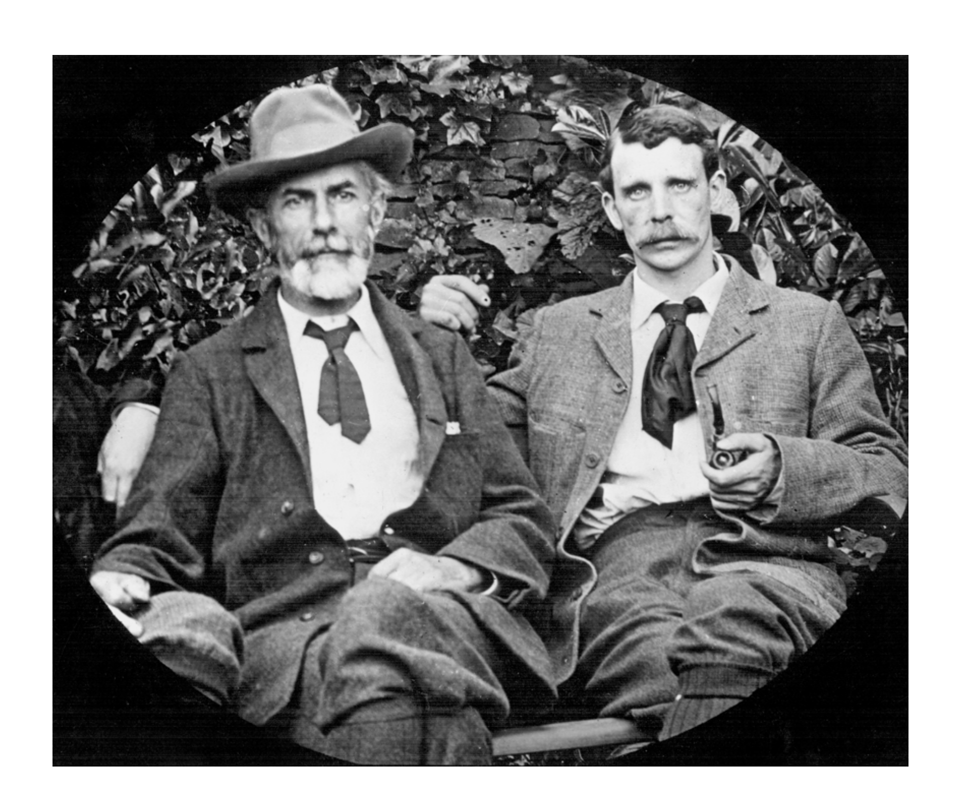
de los predicadores dominicales con las torturas administradas el resto de los días. En su propia campaña, Douglass siempre trató de ver esos paralelismos, razón por la que, a diferencia de muchos otros, apoyaba que el movimiento abolicionista respaldara la batalla de las mujeres por el derecho al voto. [50]

Forster también intentó por todos los medios aplicar el principio de integridad a su propia vida. Escribió a un amigo en 1915: «Mi defensa en cualquier juicio final sería: "Intentaba conectar y utilizar todos los fragmentos con los que nací"». [51] Pero no fue fácil, especialmente cuando se trataba de la dificultad de ser sincero sobre ser gay, el contexto de su comentario. Los actos homosexuales seguían siendo ilegales en Gran Bretaña; Forster, que había escrito una novela titulada *Maurice*, sobre un hombre gay muy parecido a él, se enfrentaba a la realidad de que no podía arriesgarse a publicarla.

La idea del libro se le había ocurrido dos años antes, cuando visitó al escritor Edward Carpenter, que —sorprendentemente— vivía abiertamente con su pareja, George Merrill. Compartían una casa en un idílico bosque y eran vegetarianos contraculturales que cortaban su propia leña; además, Carpenter escribía libros. Estos libros defendían los derechos de la mujer, una mejor educación en materia de sexualidad y una mayor aceptación de la diversidad sexual. En *Love's Coming-of-Age* [La mayoría de edad del amor], publicada en 1896 (por tanto, mientras Oscar Wilde seguía en prisión), Carpenter abogaba por una comprensión más rica y menos fragmentada de la vida humana, que integrara la parte sexual de nuestra existencia con el resto, en lugar de tratarla como algo que nunca debe mencionarse. [52] Para Carpenter, esa exclusión empobrecía la vida. Suponía una «dilución de la naturaleza humana». Sería mucho mejor que la sexualidad fuera una asignatura que se impartiera en las escuelas, no solo para proporcionar información sobre los aspectos físicos básicos, sino sobre todo para hablar del «elemento humano del amor», mucho más importante.

Carpenter y Merrill solían dar la bienvenida a los visitantes a su feliz claro del bosque, si bien con excepciones.[53] Un misionero que llamó a su puerta y preguntó si no querían llegar al cielo fue expulsado por Merrill con la respuesta: «¿No ve que aquí estamos en el cielo? No queremos nada mejor, así que váyase».

Forster tuvo una recepción más calurosa. Posteriormente confesó que la idea de *Maurice* apareció totalmente formada en su cabeza cuando Merrill, en un momento de coqueteo, le dio una palmada juguetona en el trasero.[54] Esto convirtió a Forster no a la homosexualidad en sí misma (ya era consciente de ser gay), sino a la idea de que uno podía vivir alegre y abiertamente, reconociendo todas las partes de su vida en lugar de dejar algunas en una vergonzosa oscuridad. Se puso a trabajar casi de inmediato en la novela, que narra la progresiva toma de conciencia de la sexualidad de su protagonista, desde sus años de estudiante hasta que por fin encuentra el amor con un obrero, Alec Scudder (tal vez inspirado en Merrill, también de clase trabajadora).



El aspecto de clase es importante en el libro. Volviendo a establecer conexiones, Forster explora la relación entre clase y sexualidad, en una época en la que los homosexuales más acomodados siempre temían ser chantajeados. Maurice y Alec tienen que averiguar cómo superar los efectos de ese temor. Mientras tanto, Maurice también deja atrás su anterior aceptación incondicional de los privilegios, que le había llevado a afirmar que los pobres «no tienen nuestros sentimientos. No sufren lo que nosotros sufriríamos si estuviéramos en su lugar». [55] Se da cuenta de que los demás seres humanos tienen su propia vida interior, igual que él. Conecta.

Forster había pasado por despertares similares. Él nunca había experimentado la pobreza ni los prejuicios de clase, pero sí desarrolló un fuerte sentido del daño que causan. Lo exploró (con cierta torpeza, según algunos) en *Regreso a Howards End*, cuando el ambicioso Leonard Bast se ve excluido del paisaje cultural que otros consideran su derecho de nacimiento. [56]

Cuando se trataba de mujeres, la capacidad de conexión de Forster debía competir con sentimientos más difíciles. En un cuaderno de notas, tarde en su vida, escribió que se alegraba de apoyar los derechos políticos de las mujeres siempre y cuando él personalmente pudiera alejarse de ellas. [57] Esta retirada con respecto a la compañía femenina se debía sin duda a que se le había negado la compañía masculina que deseaba. También estaba harto de tener que centrar siempre las novelas en aventuras amorosas heterosexuales, que le aburrían. [58] Tal vez fuera una de las razones por las que, con el tiempo, dejó de escribir novelas.

Pese a ello, Forster escribía personajes femeninos extraordinariamente bien, y era consciente de ese deseo de la «esfera» más plena que había descrito Harriet Taylor Mill. Su novela de 1908 *Una habitación con vistas* muestra a su protagonista, Lucy Honeychurch, que anhela la libertad y la oportunidad de vivir como un ser humano, y no de la manera elevada y vacía de una dama de romance medieval, a la espera de un caballero:

> También está enamorada de las tormentas, de los grandes panoramas, de los inmensos y verdes mares. Ha visto que el reino de este mundo está lleno de poder, belleza, guerra, una radiante corteza que se levanta rodeando fuegos centrales, entretejidos con los cielos que han descendido. Los hombres, declarando que los inspira, actúan llenos de gozo en la superficie terrestre, teniendo los más agradables torneos con otros hombres, felices, no porque son varoniles sino porque están vivos. Antes de que se acabe el espectáculo, a ella le gustaría dejar caer su augusto título de Mujer Eterna y convertirse en una mujer corriente. [59]

Lo que Forster nunca olvidó, en medio de toda esta conexión y universalidad, era que la clase, la raza y la sexualidad importaban más de lo que la mayoría de sus coetáneos admitían. En una charla en un congreso internacional de escritores celebrado en París en 1935, inspirado por la supresión de otra novela de temática gay (mucho más sombría), *Boy*, de James Hanley, Forster señaló que el sentido inglés de la libertad era a la vez poderoso y limitado. «Está ligado a la raza y a la clase. Significa libertad para el inglés, pero no para los súbditos de su Imperio.» [60] Dentro de Inglaterra, significa libertad para los ricos, pero no para los pobres. Y está muy limitado en lo que se refiere a la sexualidad.

Tan limitada era que, habiendo escrito *Maurice* en su arrebato de franqueza y honestidad, desistió de publicarlo. [61] Se convirtió en otro de esos manuscritos que hemos conocido a lo largo de nuestra historia: oculto, copiado en diferentes versiones, casi desaparecido. Lo hizo mecanografiar, pero por precaución dio segmentos separados a dos mecanógrafos distintos, para que (pensaba él) no captaran todo el significado del libro. Eso sí es fragmentación y falta de conexión.

La obra permaneció en el escritorio de Forster durante seis décadas; de vez en cuando la rescataba para hacer añadidos o revisiones. Solo tras su muerte en 1970 —tres años después de que la homosexualidad fuera despenalizada en Inglaterra y Gales para los hombres mayores de veintiún años— *Maurice* pudo finalmente acabar en las editoriales, y apareció publicada al año siguiente.

Conexiones, comunicaciones, vínculos morales e intelectuales de todo tipo, así como el reconocimiento de la diferencia y el cuestionamiento de

las normas arbitrarias: todos estos elementos conforman la red de la humanidad. Nos permiten, a cada uno de nosotros, vivir una vida plena en la Tierra, sea cual sea el contexto cultural en el que nos encontremos, y también intentar comprendernos lo mejor posible. Es más probable que fomenten una ética del florecimiento mundano, en contraste con los sistemas de creencias que muestran almas frustradas, esperando con impaciencia un cambio de su suerte en el más allá. El humanista moderno siempre preferirá decir, como Robert G. Ingersoll, que el lugar para ser feliz es aquí, en este mundo, y que la forma de ser feliz es intentar que los demás lo sean.

La antigua regla de oro, asociada a varias religiones y a la moral secular, tiene mucho que ofrecer aquí: «Trata a los demás como quieras que te traten». O, en la forma más modesta, invertida y hospitalaria con la diversidad: no trates a los demás como no te gustaría que te trataran a ti.

No es perfecta, pero una norma básica para el humanista es decir que, si no te gusta que te digan que te quedes callado e invisible, o que te esclavicen y maltraten, o que no puedas entrar en los edificios porque a nadie se le ocurrió instalar una rampa, o que te consideren menos que humano, lo más probable es que a otras personas tampoco les guste.

O, como dijo Confucio: «El camino del maestro consiste en hacer todo lo posible por satisfacer la propia humanidad y tratar a los demás con la conciencia de que ellos también están llenos de humanidad». [62]

8

Desplegar la humanidad

Sobre todo el siglo XIX

Oseznos y plántulas — Tres grandes humanistas liberales, sobre la educación, la libertad y el florecimiento — Wilhelm von Humboldt, que deseaba ser totalmente humano — John Stuart Mill, que quería ser libre y feliz — Matthew Arnold, que quería dulzura y luz

Cuando Simone de Beauvoir escribió «No se nace mujer, sino que se llega a serlo» daba una vuelta de tuerca a antiguas ideas de pedagogos como Erasmo, quien afirmaba que «el hombre no nace, sino que se hace». Erasmo citaba una antigua leyenda de Plinio según la cual las crías de oso nacían como bultos sin forma y luego sus madres las lamían para darles la forma adecuada. [1] Tal vez los seres humanos también necesitaban que se les dé forma humana, si no físicamente, sí al menos mentalmente.

Era una agradable idea para los profesores, pues les hacía parecer muy importantes. ¡Creaban seres humanos, nada menos! Pero algunos preferían decir que las personas —aunque necesitadas de buenos educadores e influencias— se desarrollaban mejor si cultivaban sus propias «semillas» naturales de humanidad desde dentro. Estos dos aspectos del desarrollo no eran contradictorios: el alumno seguía necesitando un buen profesor para alimentar ese crecimiento y alejar las malas influencias. Incluso si los maestros estaban allí principalmente para dar un empujón y guiar, más que

para crear una forma, seguían teniendo motivos para sentirse orgullosos de su trabajo: se los podía imaginar guiando todo el desarrollo futuro de la humanidad. Si cada generación recibía una educación mejor que la anterior y producía, a su vez, nuevos maestros, el resultado sería ese gran objetivo de la Ilustración: el progreso. El filósofo prusiano Immanuel Kant impulsó esta idea en una serie de conferencias sobre la educación a finales del siglo XVIII: al ayudar a los individuos a alcanzar su máxima capacidad, el maestro también ayuda en general a «desplegar la humanidad desde sus semillas».[2] La importancia de esta idea sería difícil de superar.

Visiones similares de la educación como un despliegue o desarrollo de la humanidad perdurarían a lo largo del siglo XIX, inicialmente en Prusia y otros países de habla alemana, y después en otros lugares, a medida que otros países recogían estas ideas (literalmente) progresistas. El planteamiento puede resumirse en dos palabras de la lengua alemana. Una es *bildung*, que significa «educación», pero con la implicación añadida de crear o formar una imagen, ya que procede de la raíz *bild*, que significa «imagen».[3] *Bildung* sugiere la creación o formación de una persona, normalmente un joven. Las experiencias vitales y la influencia de los mentores le ayudan a desarrollar toda su humanidad a medida que crece, hasta que está preparado para ocupar su lugar como persona íntegramente formada en la sociedad adulta.

La otra palabra era *humanismus*.[4] Sorprendentemente, no fue hasta el uso alemán del siglo XIX cuando surgió como sustantivo que describía todo un campo de actividad o filosofía de vida. En Italia había habido *umanisti* en abundancia en siglos anteriores, pero lo que hacían aún no se concebía como *umanesimo*. Al principio, el término alemán se refería principalmente a un enfoque educativo basado en gran medida en los clásicos griegos y romanos: ese fue el contexto de su primer uso registrado, por el pedagogo Friedrich Immanuel Niethammer, en 1808. Más tarde se amplió para abarcar todo el ámbito de la historia, la lengua, las artes y el pensamiento

moral, además de la educación. A mediados del siglo XIX, los historiadores alemanes lo aplicaron también retrospectivamente a los italianos de la época anterior: ocupa un lugar destacado en el libro de 1859 del profesor Georg Voigt, de Leipzig, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums* [El renacimiento de la Antigüedad clásica, o el primer siglo del humanismo], un amplio estudio que comienza con un largo capítulo sobre Petrarca, en el que se le considera la encarnación de la *humanitas* en «todo lo que era, de un modo único e inequívoco, humano en el espíritu y el alma del hombre».[5] Al año siguiente aparece como tema en la obra del historiador suizo Jacob Burckhardt *La civilización del Renacimiento en Italia*, aunque Burckhardt era menos partidario de los coleccionistas de libros y de los filólogos.[6] Le entusiasmaban más figuras como Leonardo da Vinci, el «hombre universal», multidimensional y polifacético de su época. Los educadores del norte de Europa se preguntaban si podrían producir tales figuras, o aproximaciones suficientemente buenas a ellas, mediante un nuevo sistema educativo. Debería ser una educación orientada a la polivalencia, a la completa armonía humana, en lugar de a la limitada empresa de inculcar aptitudes.

El primero que tuvo la oportunidad de poner todo esto en práctica a gran escala fue Wilhelm von Humboldt, a quien el Gobierno prusiano encomendó en 1809 la tarea de rediseñar todo su sistema educativo para una nueva era. La educación prusiana adquiriría fama de estricta y regimentada, pero el hombre que la inventó era sorprendentemente poco convencional en muchos aspectos, y le impulsaba un gran amor a la libertad y a la cultura humanística. Sus ideas —las que pudo promover en vida y las que tuvo que mantener inéditas durante un tiempo— inspirarían a otros educadores y pensadores de toda Europa, incluida Gran Bretaña. Influirían sobre todo en dos escritores ingleses, a los que volveremos más adelante en este capítulo.

Pero primero, Wilhelm von Humboldt. Además de su labor educativa, fue coleccionista de arte, un lingüista importante y un personaje decididamente atrevido en su vida sexual. ¿Quieres saber qué tipo de arte coleccionaba y qué idiomas estudiaba? Sigue leyendo.

Los primeros años de Humboldt transcurrieron entre privilegios. Nació en 1767 en el seno de la familia propietaria de Tegel, una mansión del siglo XVI situada junto a un lago en las afueras de Berlín. Allí lo educaron tutores privados, al igual que a su hermano Alexander. A pesar de ser dos años menor que él, y también pese a trabajar muy poco en sus libros, Alexander solía llamar más la atención. Mientras que Wilhelm era un tipo más callado e «introvertido», como él mismo admitía, Alexander era voluble y extrovertido. [7] Se convirtió en un famoso explorador y científico, célebre por una intrépida expedición de cinco años a Centroamérica y Sudamérica y por su libro científico *Cosmos*, de varios volúmenes; literalmente, cientos de cosas llevarían su nombre, desde montañas hasta plantas y pingüinos. Johann Wolfgang von Goethe dijo de él más tarde, aún emocionado por una visita suya: «¡Qué hombre! [...] Es como una fuente con muchos grifos, bajo los cuales solo hay que sostener un recipiente: siempre fluyen torrentes refrescantes e inagotables». [8]

Wilhelm tenía su propio encanto, que discurría como un suave arroyo en lugar de burbujear como una fuente. Aunque también le interesaban las ciencias y la historia natural, lo que realmente le entusiasmaba eran las humanidades, especialmente las lenguas, las artes y la política. En esos campos, y a su manera «interna», llegó a ser tan aventurero e inconformista como Alexander, decidido a vivir por sus propios criterios. Era estudioso, pero no solemne: su hija lo describió más tarde como una persona habitualmente «alegre e ingeniosa», además de mostrar «una bondad y

amabilidad perfectas».[9] También se bautizaron cosas con su nombre, solo que no eran especies de pingüinos, sino escuelas y universidades.

Al crecer, ambos jóvenes acudieron juntos a la universidad, acompañados (de un modo bastante extraño) por su tutor. En 1789 ocurrieron dos cosas en la vida de Wilhelm. Mientras él y otro tutor viajaban por Francia, estalló la Revolución francesa. Acudieron a París para que el joven tuviera la experiencia educativa de presenciarla. Lo que vio no le convirtió a la política revolucionaria, pero le impresionó la atmósfera general de libertad que se respiraba en el aire, así como la extrema pobreza que seguía siendo evidente en la ciudad. Esto le llevó a escribir: «Cuán pocas personas estudian la miseria humana en toda su horrible extensión y, sin embargo, ¿qué estudio es más necesario?».[10] El sentimiento de que era esencial estudiar la vida y la experiencia humanas pasó a formar parte de él.



El otro gran acontecimiento de 1789 se originó más en sus propios razonamientos que en acontecimientos externos. Expuso sus ideas en un tratado, *Sócrates y Platón sobre la divinidad*, escrito cuando aún era estudiante. En él debatía la controvertida cuestión de si el Estado tenía derecho a imponer a la gente en qué creer, una idea que en su día se consideró obvia (al menos, por parte de las autoridades), pero que filósofos como John Locke y Voltaire cuestionaron a lo largo de toda la Ilustración. También el joven Humboldt se inclinaba por cuestionarla. Dos años después

de ese primer tratado, incorporó sus conclusiones a una obra política más larga: *Ideas para un proyecto de delimitación de la acción del Estado*. [11] Se trata de una traducción literal del alemán, pero se publicó en inglés en dos versiones alternativas, tituladas *The Sphere and Duties of Government* y *The Limits of State Action*, respectivamente. No importa lo que se haga con él, el título sigue siendo poco emocionante. El contenido, sin embargo, es audaz.

El tema de estudio de Humboldt era el Estado en su autoproclamado papel de árbitro moral e ideológico de la vida de las personas. Las autoridades gubernamentales, escribe, parecen creer que es su deber imponer alguna religión o dogma particular a la sociedad, pues creen que de lo contrario todo será caos e inmoralidad. Humboldt no estaba de acuerdo, y por razones humanistas. Tenía una visión humanista de la moralidad: creía que su germen residía en nuestra propia predisposición natural a la bondad y al sentimiento de fraternidad. Tales impulsos necesitan orientación y desarrollo, pero no ser sustituidos por imposiciones estatales. Para Humboldt, principios como el amor o la justicia armonizan «dulce y naturalmente» con nuestra propia humanidad, pero para que esta armonía surta efecto debe existir un campo libre de imposiciones. Si el Estado impone principios morales por decreto, obstaculiza su desarrollo natural. Así, en efecto, un Estado que impone una creencia concreta está negando a las personas el derecho a ser plenamente humanas.

Por ello, Humboldt aconseja al Estado que se autolimite, al menos en cuanto a cuestiones de humanidad y moral individual. La gente debería poder explorar estas cosas a su manera, pero con una condición: si sus acciones les llevan a entorpecer el desarrollo o el bienestar de los demás (por ejemplo, mediante un comportamiento violento o destructivo), el Estado debe intervenir para impedirlo. Humboldt afirma, así, el principio clave del liberalismo político. El Gobierno no existe para decirle a la gente con quién casarse, qué creer o decir o cómo rendir culto, sino

principalmente para asegurarse de que sus elecciones no perjudican a los demás. No necesitamos una gran visión moral de nuestro Estado; necesitamos que nos proporcione las condiciones subyacentes para una vida decente y para nuestra libertad.

Para Humboldt se aplican principios similares en cuestión de educación. El carácter humano se desarrolla mejor cuando «se despliega a partir de la vida interior del alma, en lugar de serle impuesto o sugerido inoportunamente por influencia externa».[12] Para ello necesitamos buenos profesores humanistas, pero no necesitamos ni queremos intrusivas normas del Estado.

No es una filosofía que resulte atractiva para un régimen tradicionalista. Tampoco tiene mucho que ofrecer a los revolucionarios: es más probable que prefieran una transformación radical en todos los aspectos de la sociedad, lo que a la larga significa inmiscuirse en las tranquilas vidas y opciones privadas de los individuos. Puede parecer extraño que quien escribió este libro recibiera un día el encargo de las autoridades de diseñar un gran programa educativo nacional. Pero casi nadie sabía que lo había escrito, porque el libro era impublicable. Intentó imprimirlo con ayuda de su amigo, el dramaturgo Friedrich Schiller, pero este solo consiguió que se publicaran algunas partes en forma periódica.[13] La obra, en su conjunto, hizo lo que suelen hacer las obras humanísticas: reposar en el cajón del autor durante décadas. De vez en cuando, Humboldt la revisaba y corregía, pero en términos generales la obra aguardó su momento.

Entretanto, Humboldt se convirtió en una eminente figura del *establishment*. Viajó por toda Europa ocupando puestos gubernamentales y diplomáticos: vivió varias veces en Roma, Viena, Praga, París y Londres. Esta sólida carrera lo convirtió en una buena elección cuando surgió el proyecto educativo prusiano en 1809. Humboldt se aplicó a él sistemáticamente, pero también parece que vio por fin la oportunidad de poner en práctica algunas de sus ideas liberales. Sus reformas combinaban

su amor por la *bildung* con su convicción de que los jóvenes desarrollarían mejor su «humanidad» si podían gozar de tanta libertad como resultara factible.

Con respecto a los grupos de menor edad, creía que todos debían empezar con la misma base general (todos los niños, ya que, como todo el mundo en su época, no pensaba incluir a las niñas en el sistema). [14] En lugar de que los niños de la clase obrera recibieran inmediatamente una formación profesional, comenzarían con una *bildung* general destinada a formar un buen carácter. A todos los niveles, la educación no debía consistir principalmente en adquirir habilidades, sino en crear seres humanos con responsabilidad moral, una rica vida interior y una apertura intelectual al conocimiento. Con todo esto las personas serían capaces de continuar de manera bien formada cualquier curso de vida que adoptaran.

Los que tuvieran aptitudes académicas podrían ascender a niveles superiores. Cuando llegaban a la universidad, se esperaba que fueran capaces de gestionar por sí mismos la mayor parte de su aprendizaje, buscando el conocimiento más a través de seminarios e investigaciones independientes que escuchando clases pasivamente. La educación universitaria, decía Humboldt, debía significar «una emancipación con respecto a que te enseñen». [15] Ni siquiera la graduación final debía significar el fin de la educación. Humboldt creía en el aprendizaje a lo largo de la vida, no en terminar los estudios y olvidarse de todo.

En cierto modo, se trataba de una visión muy propia de su época, sobre todo porque no tenía en cuenta a las niñas. Pero en algunos aspectos resuena casi como algunos de los experimentos educativos radicales de mediados del siglo XX, aunque si bien estos llevarían el elemento de la libertad mucho más lejos. El principio de Humboldt no era «todo vale», sino permitir y fomentar el desarrollo de seres humanos verdaderamente armoniosos y polifacéticos. Su visión de la humanidad y la libertad siguió en el corazón del sistema educativo prusiano e influyó en el pensamiento

educativo de otros países. Se plantearon cuestiones que todavía nos planteamos en nuestros días: ¿para qué sirve una educación humanística? Si el objetivo es crear ciudadanos completos y responsables, ¿cómo cuantificar este objetivo? ¿Cómo justificarlo económica o políticamente? ¿Cuál es la relación adecuada entre el aprendizaje de habilidades útiles y los beneficios más ambiguos de una *bildung* integral? ¿Cuánta libertad debe tener el alumno, y cuál es el papel del profesor como presencia personal en su vida? Y ¿cómo se valora seguir aprendiendo después de los años de formación profesional? Estas preguntas van más allá de la teoría educativa y tocan cuestiones más profundas sobre lo que queremos de la vida en términos generales.

El propio Humboldt siguió aprendiendo durante toda su existencia. Nunca fue tan feliz como cuando se dedicaba a investigar algún proyecto intelectual, y el tema de sus investigaciones era a menudo, de una forma u otra, esa cosa escurridiza: el ser humano. Como escribió en una carta:

> Solo hay una cumbre en la vida: haber medido, en cuanto a sentimientos, todo lo humano, haber bebido hasta las heces lo que el destino ofrece, y permanecer tranquilo y apacible, dejando que la nueva vida tome forma libremente como quiera dentro del corazón. [16]

Esta búsqueda le proporcionó tanto placer que, tal vez ingenuamente, imaginó que también sería satisfactoria para muchas otras personas, pero sabía que solo podía fomentarse, nunca forzarse. La vida debe tomar forma libremente en cada uno de nosotros. Y, además de aplicar su creencia en la libertad a la educación, el gobierno y las creencias religiosas, Humboldt la aplicó en su vida personal.

Estaba casado con Caroline von Dacheröden (o «Li», como él siempre la llamaba); tuvieron hijos y parece que fueron felices juntos. Pero tanto sus ideas como su praxis fueron poco convencionales. En el tratado secreto sobre el papel del Estado, Humboldt ya había sugerido que la libertad también debería significar confiar en que las personas tomaran sus propias decisiones en cuanto al matrimonio y la sexualidad, siempre que no se

produjera ningún daño y que la situación fuera consensuada.[17] Por lo demás, debería permitirse que cada matrimonio siguiera su propio curso, al igual que cada individuo. Un matrimonio tiene su propio carácter; procede del de las dos personas implicadas. Intentar ajustarlo a una norma externa es inútil. La tarea del Estado, como siempre, es proteger a las personas de cualquier daño y, por lo demás, permitirles hacer lo que deseen.

Así pues, Caroline tuvo otros amantes, y a veces pasaba más tiempo con ellos que con él. Y Wilhelm siguió con su vida de fantasía. Ya he dicho que su sexualidad era poco ortodoxa; lo sabemos porque escribió sobre ella, no en forma de publicación, por supuesto, sino en su diario, donde anotaba sus ensoñaciones. Lo que le fascinaba era la idea de forcejear para someter a mujeres de clase obrera físicamente fuertes, en diversas situaciones.[18] Por ejemplo, una mujer le llamó especialmente la atención cuando la vio trabajando en el transbordador que cruzaba el Rin. A veces exploraba esos escenarios con prostitutas, pero otras veces se limitaba a fantasear. Lo que lo hace tan interesante es que, al escribir sobre ello, también reflexionaba tanto sobre sus orígenes como sobre sus efectos en su propia psicología. Mucho antes de que Sigmund Freud popularizara la idea hasta hacerla parecer obvia, Humboldt se preguntaba en su diario si tales deseos podrían arrojar luz sobre otros aspectos de la naturaleza humana. Especulaba que llevar una vida de imaginación sexual tan vívida también había contribuido a moldear su camino en la vida: lo hizo más «interno». También alimentó su interés por las relaciones humanas y por «el estudio de los caracteres», objetivo central de su carrera intelectual.

¿Debe algo, pues, el sistema educativo prusiano a las manías sexuales de Wilhelm von Humboldt? Sí, en cierto modo. Pero, lo que es aún más interesante, ambas facetas de su vida muestran hasta qué punto estaba absorto en la cuestión general de la naturaleza humana, en toda su complejidad y mutabilidad.

Los inusuales aspectos de su relación con Caroline tuvieron otra consecuencia afortunada: dado que a menudo estaban separados, poseemos una voluminosa correspondencia entre ellos, que no habríamos tenido si uno de ellos hubiera estado siempre en el salón y el otro en el estudio. Sus cartas a ella son un rico recurso, lleno de reflexiones acerca de la humanidad, la educación y sus otros intereses de investigación. Era un buen corresponsal; uno de esos copiosos escritores de cartas, al estilo de Petrarca, Erasmo o Voltaire. Al haber vivido en tantas partes de Europa, conocía a gente de todos los lugares y siempre se interesaba por ellos, pese a su introversión. Como escribió en una de sus cartas a Caroline:

> Cuanto más en la vida busca uno (y encuentra) seres humanos, más rico, más autosuficiente, más independiente se vuelve. Más humanizado, más fácilmente tocado por todo lo que es humano en todas las facetas de la propia naturaleza, y en todos los aspectos de la creación. Esta es la meta, querida Li, a la que me empuja mi naturaleza. Esto es lo que vivo y respiro. Aquí está para mí la clave final de todo deseo. [...] Quien, al morir, pueda decirse a sí mismo «He comprendido el mundo cuanto he podido y lo he transformado en mi humanidad», ha cumplido su objetivo. [19]

Tras todas estas experiencias, no obstante, lo que más le gustaba era volver a casa, a la finca de Tegel, que él y Alexander habían heredado de sus padres. A principios de la década de 1820, Wilhelm mandó reconstruirla por completo, convirtiéndola en una mansión de estilo neoclásico. Él y Caroline pasaban tiempo juntos allí; crearon una colección de arte, en la que destacaba una moda muy popular en tierras alemanas por aquella época: copias en yeso de las grandes esculturas y estatuas clásicas de Roma y Grecia. Wilhelm disfrutaba de la compañía de sus hijos y, más tarde, de sus nietos. Leía y escribía y estudiaba.

Por encima de todo, persiguió su mayor pasión intelectual: el estudio del lenguaje. Lo consideraba clave para estudiar a la propia humanidad, ya que somos criaturas culturales que vivimos en gran medida en el mundo de los símbolos, las ideas y las palabras. Escribió a Caroline: «Es tan solo gracias al estudio del lenguaje que el alma llega, desde la fuente de todos los

pensamientos y sentimientos, a toda la vasta extensión de las ideas, de todo aquello que concierne al hombre, por encima de todo y más allá de todo lo demás, incluso la belleza y el arte». [20]

Uno de los beneficios de sus trabajos en otros países había sido la oportunidad de sumergirse en sus lenguas. [21] Aprendió el euskera, la lengua vasca, cuando estuvo en la península ibérica, y trabajó en inscripciones etruscas durante su estancia en Roma. También estudió lenguas más lejanas: islandés, gaélico, copto, griego, chino y sánscrito. Alexander trajo material de sus viajes para que Wilhelm aprendiera un poco sobre las lenguas nativas americanas.

Con el tiempo, Alexander se convirtió en un visitante cada vez más frecuente de Tegel, un lugar que casi siempre había evitado. Entretenía a la familia de Wilhelm con historias y noticias políticas del mundo exterior. A Wilhelm, en cambio, le gustaba afirmar que nunca leía un periódico: «De lo que es importante, me entero, y así me ahorro el resto». [22] El contraste entre ambos hermanos seguía tan claro como siempre: uno miraba hacia fuera, el otro hacia dentro; uno seguía la corriente de la actualidad, el otro se sumergía en profundos y largos estudios culturales.

Caroline murió en 1829, y los años que le quedaban a Wilhelm en Tegel los dedicó a su proyecto final: el estudio del kawi, la lengua clásica sacerdotal y poética de Java, Indonesia. Esperaba trabajar en ello, y empezó escribiendo una introducción, que llegó a ser tan extensa como cualquier libro. [23] En ella exponía su teoría general de las lenguas: con su habitual enfoque holístico, las consideraba expresiones de la visión del mundo de cada cultura en particular.

Pero el tiempo acabó alcanzándolo y nunca terminó el resto del libro. Cinco años después de la muerte de Caroline, su salud empeoró. Su hija, Gabriele von Bülow, vino a ayudarle desde su casa en Inglaterra, trayendo a sus hijos; Humboldt, siempre tan lingüista, quedó impresionado por la forma descuidada en que estos cosmopolitas jóvenes mezclaban el alemán y

el inglés en su habla. En marzo de 1835 enfermó de fiebre y cayó en la semiconsciencia, durante la cual también murmuró en varios idiomas, francés, inglés e italiano. En un momento dado, dijo claramente: «Ha de haber algo que siga, algo que venga todavía, que se revele, que sea...». [24] La familia se reunió a su alrededor en sus últimos días. El 8 de abril, pidió que le trajeran un retrato de Caroline que estaba en la pared. Le dio un beso con el dedo. Luego dijo: «¡Adiós! Colgadlo de nuevo». Con estas últimas palabras murió.

El modelo educativo humboldtiano tendría una amplia influencia, y en gran parte del territorio de habla alemana siguió siendo el dominante hasta bien entrado el siglo XX, es decir, hasta 1933, cuando los nazis llegaron al poder y desecharon por completo sus ideales humanistas. Lo sustituyeron por una gigantesca máquina de adoctrinamiento, diseñada para convertir a los niños en guerreros y a las niñas en madres para producir más guerreros. La formación de individuos íntegros, plenamente humanos, libres y cultos, no tenía cabida en el mundo de los fascistas. No deseaban «humanizar» a nadie, sino todo lo contrario.

Junto con sus ideas pedagógicas, las ideas políticas de juventud de Humboldt sobre la libertad también tendrían una vida después de la muerte. Tras su fallecimiento, sus herederos empezaron la revisión de los papeles de su estudio y encontraron —todavía allí, tras medio siglo— el tratado sobre los límites del Estado. Finalmente se publicó, gracias a Alexander, que realizó la formidable labor de preparar una edición recopilatoria de las obras de Wilhelm en varios volúmenes. *Ideas para un proyecto de delimitación de la acción del Estado* se publicó como parte de ella, en 1852.

Se tradujo a otros idiomas, entre ellos el inglés, y enseguida captó la imaginación de los lectores anglosajones. Entre quienes lo leyeron se encontraba uno de los pensadores liberales más importantes de la generación posterior, John Stuart Mill, junto con la colaboradora y compañera con la que acababa de casarse: Harriet, antes Taylor, ahora Mill.

Conocimos a los Mill en el capítulo anterior, en el contexto de su feminismo. Los argumentos de Harriet a favor del derecho de la mujer a aspirar a la mayor y más elevada «esfera propia de todos los seres humanos» tenían una fuerte connotación humanista. [25] John, por su parte, desarrolló una teoría completa del liberalismo político. Su propio feminismo y sus conversaciones con Harriet influyeron poderosamente en ello, como lo hizo su lectura de Wilhelm von Humboldt. En 1859, cuando publicó su influyente obra *Sobre la libertad*, la prologó con una cita del redescubierto libro de Humboldt sobre el Estado:

> El gran principio, el principio culminante, al que se dirigen todos los argumentos contenidos en estas páginas, es la importancia absoluta y esencial del desarrollo humano en su riquísima diversidad. [26]

El tema de Mill es la libertad, pero con esta cita inicial sitúa esa libertad firmemente en una tradición humanista más amplia. Las dos palabras que aparecen en esas líneas, diversidad y desarrollo, irían siempre unidas a la libertad en el pensamiento de Mill. Cada una de ellas nutría a las otras. Para él, llegamos a ser seres humanos plenamente desarrollados si tenemos libertad, pero también un intenso contacto con la diversidad de formas en que se puede experimentar una vida humana, incluidas las posibilidades más excéntricas. Una sociedad liberal nos permite desarrollar nuestras propias posibilidades a través del contacto con la diversidad, todo ello en un entorno culturalmente rico y sin interferencias del Estado. Excepto, por supuesto, si lo que hacemos perjudica a los demás. Para Mill, como para Humboldt, la tarea del Estado es intervenir si mi propia búsqueda de libertad y experiencia perjudica a la tuya. El Estado no tiene por qué decir a la gente lo que debe hacer: no forma parte de su papel definir una única manera perfecta de vida o de moralidad. Su papel es permitir que cada uno

de nosotros tenga el espacio que necesita para desarrollarse, sin robar a los demás el suyo.

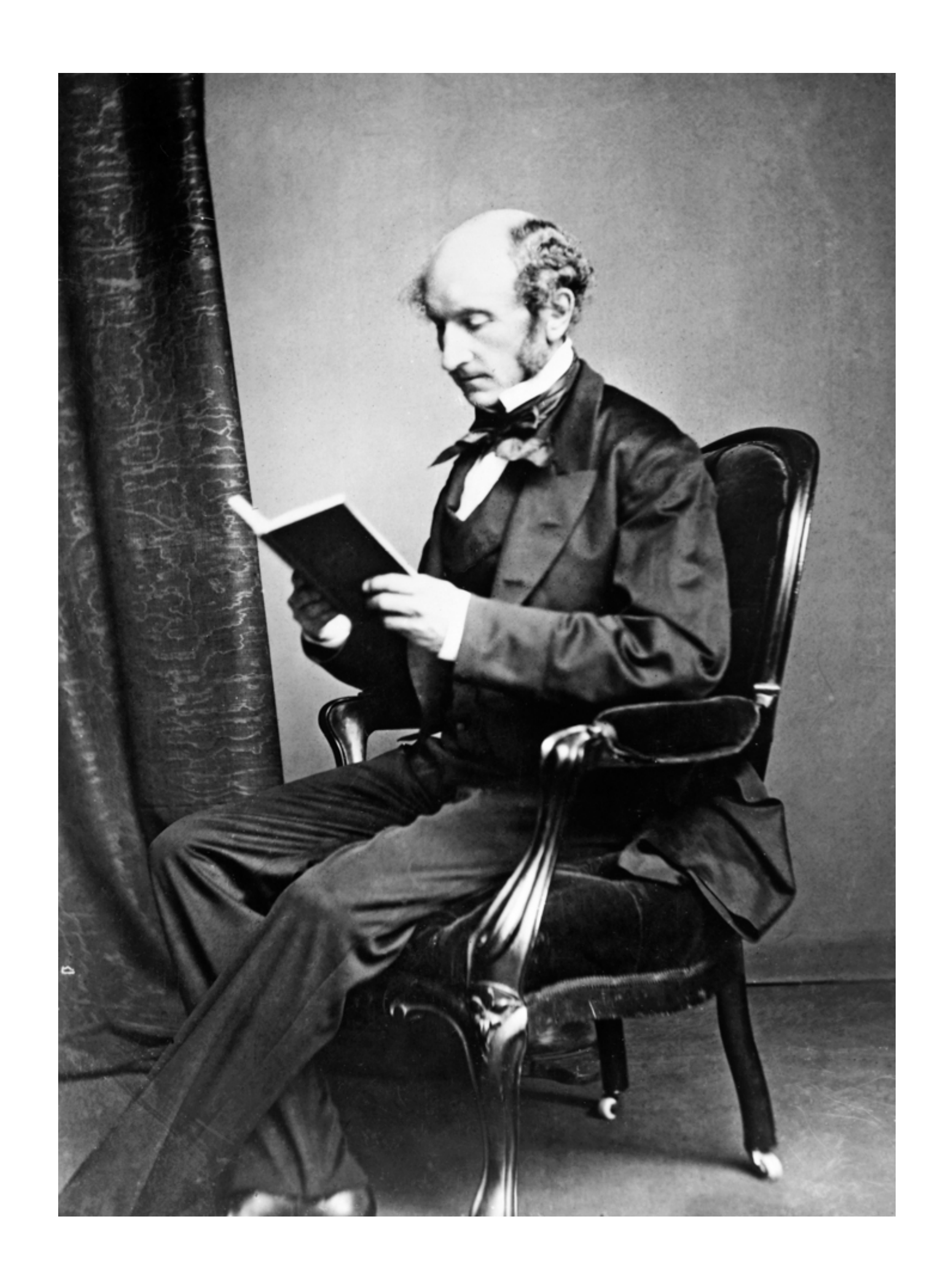
También para Mill es crucial el enfoque correcto de la educación, y al respecto dio énfasis a la diversidad.[27] Necesitamos experiencias que nos hagan expandirnos, y esto significa hacer «experimentos en la vida». Humboldt describió cómo aprendemos mejor a través de una «variedad de situaciones», en lugar de aspirar a un modelo unitario de vida.[28] Además, el encuentro con la variedad nos ayuda a ser más tolerantes: como dijo Montaigne hablando de los beneficios de viajar, «tantos humores, religiones, juicios, opiniones, leyes y costumbres nos enseñan a juzgar con cordura los nuestros».[29]

Así pues, Mill recomienda que una sociedad liberal apoye la «libertad absoluta de opinión y sentimiento en todos los temas, prácticos o especulativos, científicos, morales o teológicos». Esto incluye apoyar la libertad de expresar todo esto abiertamente, ya que una libertad que debe ser mantenida en secreto no es libertad en absoluto. Señala que tales expresiones pueden ofender las sensibilidades; que es posible que las personas hagan cosas que otros consideren «estúpidas, pervertidas o incorrectas».[30] Esto no es un problema a menos que se cause un perjuicio real a los demás. Evidentemente, definir «perjuicio» es tan complicado que todavía estamos discutiendo sobre él hoy.



Sobre la libertad insinuaba más implicaciones, especialmente en el ámbito de la sexualidad y la religión. Mill creía, como Humboldt, que los individuos deberían ser libres de resolver sus relaciones por sí mismos, con la habitual prevención de «no causar perjuicio». Como Wilhelm y Caroline, él y Harriet tuvieron una relación poco convencional, aunque en esta ocasión no hubo implicadas (hasta donde sabemos) mujeres operarias de barcos. La pareja no pudo casarse hasta veinte años después de conocerse y enamorarse, porque Harriet estaba ya casada con otra persona y el divorcio era casi imposible en aquella época. Su marido, John Taylor, parecía ser un buen tipo, pero se habían casado cuando Harriet tenía apenas dieciocho

años, y solo más tarde se dio cuenta de que no eran compatibles. Cuando Harriet conoció a Mill, se enamoró de él principalmente porque era alguien con quien podía hablar de filosofía, política y moralidad durante horas. Pasaron de ser apasionados amigos a amantes, y finalmente comenzaron a vivir juntos (más o menos), gracias a un discreto acuerdo con John Taylor. Para evitar el estrés social mantuvieron una existencia tranquila en un barrio residencial, lejos de la vida pública. Así vivieron durante unos quince años, hasta que John Taylor murió de cáncer en 1849. Tras un período decente de luto, ella y Mill se casaron, pero con algunos ajustes añadidos a los votos matrimoniales estándar. El matrimonio, en aquella época, daba al marido el control casi total de los asuntos de su esposa, incluyendo sus bienes. No se podía renunciar legalmente a ese control, pero, en la boda, Mill leyó una «Declaración sobre el matrimonio» en la que subrayaba su desacuerdo con esos derechos y prometiendo no ejercerlos jamás.[31] Así, al igual que los Humboldt, los Mill rechazaron el camino predefinido, establecido por el Estado, y eligieron los principios que mejor se adaptaban a sus puntos de vista.



La otra cuestión delicada fue la religión, y aquí los sentimientos de Mill variaron a lo largo de su vida. En sus últimos años, parece haber considerado la posibilidad de que existiera un Dios abstracto, del estilo del de los deístas, en algún lugar lejano, ajeno a los asuntos humanos.[32] Pero en general no mostró ningún indicio de esa creencia. De un modo muy inusual para la época, lo habían criado sin adoctrinamiento religioso: su padre, James Mill, era un agnóstico que había rechazado su propia educación presbiteriana a favor de la filosofía utilitaria de su amigo Jeremy

Bentham. De modo que a John lo criaron con ella. Echemos, por un momento, un vistazo a su infancia.

La inmersión en la teoría utilitaria fue tan solo una parte de, seguramente, uno de los experimentos más extraños en crianza desde que el padre de Montaigne trató de hacer de su hijo un hablante nativo de latín.[33] James no intentó aquello, pero sí que formó a sus hijos en casa e introdujo a John asombrosamente pronto en los clásicos. El niño empezó a aprender griego a los tres años con las *Fábulas* de Esopo; después pasó a Heródoto, Jenofonte y Platón. Se le añadió el latín cuando tenía unos siete años. También tenía los deberes de enseñar cuanto aprendía a sus hermanos menores a medida que crecían. Su día comenzaba con una caminata antes del desayuno junto a su padre por Newington Green, la hermosa zona, todavía rural, que rodeaba su casa, en el norte de Londres. Esto debería haber propiciado la felicidad del joven, de no ser porque mientras caminaban John debía proporcionar un informe verbal de lo que había leído el día anterior, y luego escuchar a James explayarse sobre «civilización, gobierno, moralidad y trabajo mental». Por último, John tenía que resumir estos argumentos con sus propias palabras. Sería bueno saber qué pensaba su madre, Harriet Barrow Mill, de todo esto, pero —algo extraño para un feminista— James nunca la mencionó en su autobiografía.

Al principio John se embebió de la influencia de su padre, y en su juventud fundó su propia Sociedad Utilitaria, con solo tres miembros. Seguiría desarrollando y empleando ideas utilitarias posteriormente: se las puede ver en acción en el equilibrio de beneficios y perjuicios que describe en *Sobre la libertad*. Sin embargo, a los veinte años tuvo una experiencia que cambió su perspectiva sobre tales equilibrios: cayó en una depresión. Sufrió el tipo de acedía que Petrarca había padecido cinco siglos antes: una incapacidad para sentir placer por nada. Esto sembró dudas sobre su cálculo de la felicidad. ¿De qué sirve contar unidades de felicidad si, por razones más profundas, no puedes sentirla?

La salida de Mill de esta situación se produjo, en parte, gracias a un descubrimiento inesperado: la poesía. Ni su padre ni Bentham habían percibido jamás su utilidad; Bentham definió con ligereza un poema como escribir con líneas que no llegan a los márgenes. [34] Ahora, rebelde, John se enamoró de ella, y especialmente de la obra de William Wordsworth, llena de emoción desbordante y amor por la naturaleza. [35] También Wordsworth intentó, en *El preludio*, rastrear el desarrollo de la experiencia interna de un individuo desde la infancia: una temática muy cercana al *bildung*.

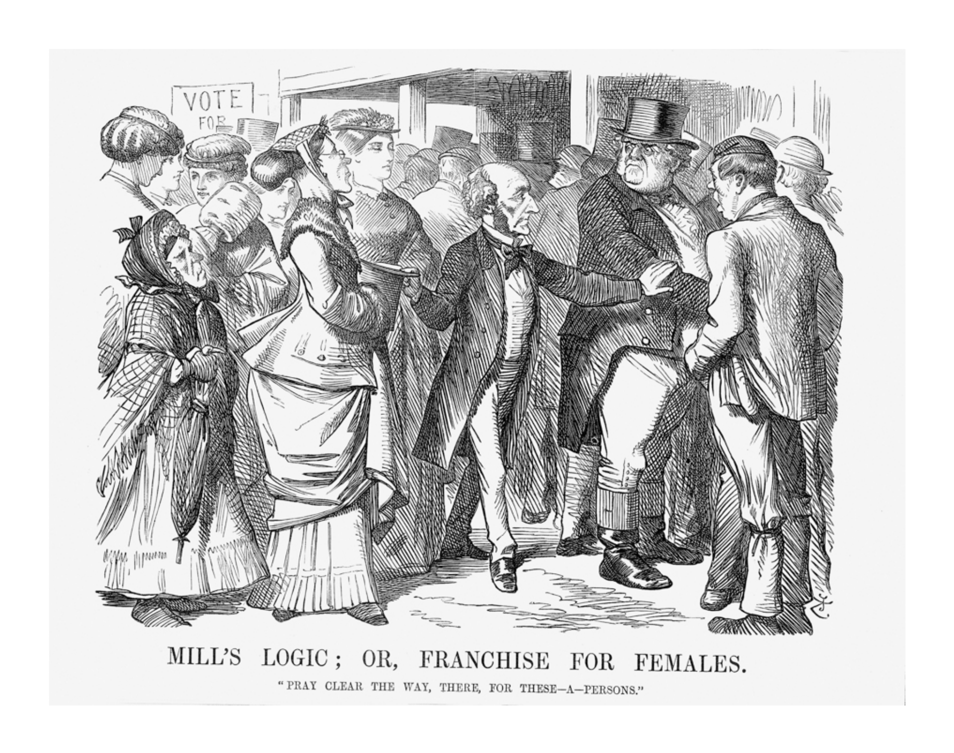
Leer a Wordsworth hizo a Mill reflexionar sobre cómo los humanos necesitan satisfacciones más profundas, de un modo que otros animales no parecen reflejar. [36] Anhelamos el sentido; ansiamos la belleza y el amor. Buscamos la realización en «los objetos de la naturaleza, los logros del arte, las imaginaciones de la poesía, los incidentes de la historia, las formas de la humanidad, pasado y presente, y sus perspectivas futuras»: todos los aspectos de la cultura. (Uno piensa al leer esto en Giannozzo Manetti, en su tratado *Sobre el valor y la excelencia humanos*: «¡Qué placer proviene de nuestras facultades de evaluación, memoria y comprensión!».) [37] La felicidad seguía siendo el bien a buscar, pero a partir de entonces, Mill supo que algunas formas de felicidad eran más significativas que otras. Una de ellas es la sensación de ser libre, de estar vivo y de ser «un ser humano», que describiría en *El sometimiento de las mujeres*. [38] Esto no cabe en el utilitarismo estricto: en lugar de unidades de felicidad cuantificables, regresamos a cualidades incalculables e inconmensurables. Pero lo que el nuevo enfoque de Mill pierde en rigurosidad, lo gana en sutileza. Su versión es más humana que la de Bentham.

Además de mejorar el utilitarismo, el elemento humano de Mill mejora el liberalismo. Lo distingue, por ejemplo, de la parodia hoy en día llamada «neoliberalismo», que permite a los ricos perseguir el beneficio sin regulación mientras el resto de la población se queda a cargo de las consecuencias de la devastación de la sociedad. Para Mill, como para

Humboldt, no era eso lo que significaba la libertad. Una sociedad verdaderamente liberal valora y permite realizaciones más profundas: la búsqueda de significado y belleza, la diversidad de experiencias culturales y personales, la emoción del descubrimiento intelectual y los placeres del amor y la camaradería.

Mill siempre afirmó que Harriet contribuyó en gran medida a las ideas expuestas en *Sobre la libertad*, así como en la muy posterior *El sometimiento de las mujeres*, aunque no llegó tan lejos como poner su nombre en la portada de ninguna de las dos.[39] De haberlo hecho, habría tenido que hacerlo póstumamente, pues ella no vivió para ver ninguna de esas obras publicada.

Murió en 1858 de una enfermedad respiratoria, probablemente tuberculosis, mientras se encontraban en Aviñón, de camino al sur, en busca de sol y aire más saludable. En su luto, tras enterrarla allí, Mill incluso compró una casa cercana, para que él y su hija (de Taylor) pudieran permanecer en la zona. Escribió una inscripción para su tumba. Llena de elogios por sus logros, incluye la frase «si hubiera unos pocos corazones e intelectos como el de ella, esta tierra se convertiría en el cielo esperado». No menciona ningún otro tipo de cielo: su otra vida, como la de otros humanistas, existiría únicamente en la memoria humana, a través de los efectos de sus obras y escritos.



MILL'S LOGIC; OR, FRANCHISE FOR FEMALES.
"PRAY CLEAR THE WAY, THERE, FOR THESE—A—PERSONS."

Mill continuó su trabajo en política y filosofía, y puso en práctica sus ideas feministas en 1865 al postularse para el Parlamento británico, en parte con la promesa de extender el voto a las mujeres.[40] Ganó el escaño, pero cuando propuso una enmienda por el sufragio femenino a un proyecto de ley de reforma electoral de 1867 (sugirió cambiar la palabra «hombre» por «persona») fracasó. Sin embargo, el mero debate parlamentario en torno a este tema ya constituyó un paso adelante, y llegó a considerarlo como su logro más importante en el cargo. Cinco años más tarde, en 1873, murió y fue enterrado con Harriet en la tumba de Aviñón.

Las ideas de Humboldt y de los Mill siguen siendo la base de la sociedad liberal actual, no solo por sus ideas sobre la libertad sino por su humanismo: su visión de una sociedad basada en la realización humana, en la que cada uno de nosotros puede desarrollar su vida y desplegar al máximo su humanidad. Ninguna sociedad puede afirmar haberlo logrado a la perfección, ni mucho menos. Pero llegar a la perfección estática e ideal nunca ha sido un objetivo liberal o utilitario. Ni, en realidad, humanista. En

los tres casos, el objetivo es propiciar un poco más las cosas buenas de la vida y un poco menos las malas.

También se inspiró en Wilhelm von Humboldt otro inglés: Matthew Arnold.[41] Poeta, crítico e ingenioso y polémico ensayista, fue también un educador profesional que pasó treinta y cinco años inspeccionando escuelas por todo el país, amén de redactar informes sobre los sistemas educativos de otras naciones, en un intento de mejorar el nivel de desarrollo humano.

Había, sin duda, mucho margen para esa mejora. Las escuelas para pobres de Gran Bretaña eran de una calidad muy variable. Arnold abogaba por equipararlas y elevar notablemente su nivel, sobre todo introduciendo mejores materiales culturales en las aulas. Resulta evidente que ha estado leyendo a Humboldt cuando escribe, en su estudio de 1869 *Cultura y anarquía*, que el objetivo de tales reformas es facilitar el desarrollo de «todas las facetas de nuestra humanidad». También es humboldtiano que entienda por ello que todos los niveles de la sociedad desarrollen juntos su humanidad.[42] Nadie debe quedarse atrás: todos somos «miembros de un gran todo, y la simpatía que hay en la naturaleza humana no permitirá que un miembro sea indiferente al resto, o que tenga un perfecto bienestar independientemente de los demás». En lugar de contentarse con desarrollarse solo, el individuo debería «hacer continuamente cuanto esté en su mano por ampliar y aumentar el volumen de la corriente humana, que avanza siempre hacia adelante». Arnold me sedujo con esta última frase. Hace tiempo que creo que la familia de términos que incluye *thither* y *thence* ('hacia allí' y 'desde allí') debería volver a utilizarse, y aquí hace algo aún mejor.

Matthew Arnold había crecido en un ambiente educativo, ya que su padre era el Dr. Thomas Arnold, el vigoroso y muy cristiano director de la Escuela de Rugby.[43] Matthew estudió en Oxford y es posible que allí le

surgieran dudas sobre la religión; el tema siguió preocupándole y aparece a menudo en sus poemas (lo veremos en el próximo capítulo). Se casó con una mujer devota, Frances Lucy Wightman, conocida como «Flu». A diferencia de los Humboldt y los Mill, el matrimonio Arnold siguió una senda más convencional, pero marcada por el dolor. En la época en que Thomas revisaba *Cultura y anarquía* para convertirla de conferencia a libro, estaban de luto por la pérdida de dos hijos en un solo año, el último de los cuales, su hijo mayor, Tommy, había muerto tras caer de su poni.

De algún modo, no obstante, *Cultura y anarquía* resulta chispeante de ingenio y alegría, además de presentar premisas serias. La argumentación general de Arnold es que la anarquía, que él deplora, puede evitarse mediante la cultura, que él admira. Pero ocurren muchas cosas por el camino. Sorprende y divierte al lector con sus giros de frase; sabe cómo hacer que el corazón humanista se hinche de entusiasmo a intervalos regulares. Sabe seducir incluso cuando hace afirmaciones absurdas o mal fundadas. A veces uno no puede sino contemplar perplejo cómo se pierde en una diatriba descontrolada durante una o dos páginas; al final vuelve al camino. Sobre todo, muestra una tendencia casi deliberada a confundir a la gente utilizando palabras que significan cosas que normalmente no significan. Así, toma prestado el término «hebraísmo» del poeta judío alemán Heinrich Heine, pero lo emplea sobre todo para designar el puritanismo cristiano. Cuando habla de la clase social «bárbara», un lector poco cuidadoso podría pensar que se refiere despectivamente a las clases inferiores, pero no; lo usa para referirse a la aristocracia: la clase obrera es el *populacho*, y las clases medias, los *filisteos*.

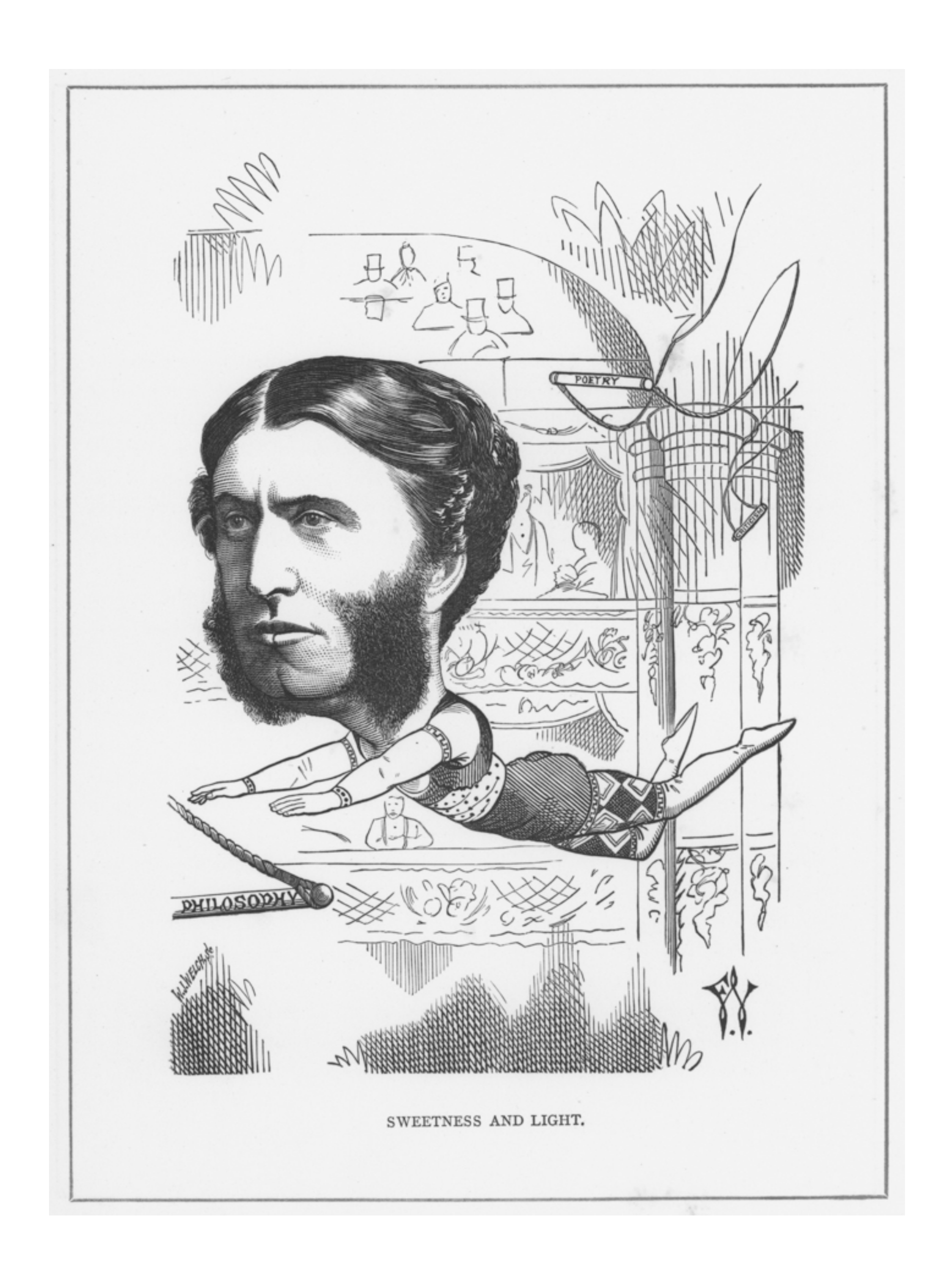
También son engañosas dos cruciales frases que repite a menudo en el libro. Una es la afirmación de que la «cultura» puede definirse como «lo mejor que se ha pensado y dicho en el mundo».[44] La otra es también una definición de cultura, esta vez como todo aquello que aporta «dulzura y luz».[45]

La primera de ellas —«lo mejor»— puede sonar elitista, como si implicara cosas elevadas, accesibles solamente a través de gustos sofisticados y una educación exclusiva. Pero Arnold rechaza tajantemente la tendencia de las clases media y alta de creer que toda la cultura les pertenece de algún modo por derecho de nacimiento, hayan tocado o no alguna vez un libro o contemplado una obra de arte. [46] Para él, la verdadera cultura es accesible a todos, y procede de un «afán por las cosas de la mente». [47] Significa curiosidad y cuestionamiento de las ideas recibidas; significa «dirigir una corriente de pensamiento fresco y libre hacia nuestras nociones y hábitos preestablecidos, que ahora seguimos incondicional pero mecánicamente». [48] Esta es la estimulante sensación de expansión en la esfera humana que Humboldt describe en sus cartas. También es la ampliación de la vida que Mill creía que se producía gracias a experiencias vitales diversas. Puedes ser culto aunque solo leas un periódico, decía Arnold, siempre que lo leas con una mente libre, fresca y crítica. [49]

No obstante, desarrollar una mente así es difícil si no se ha estado suficientemente expuesto a material de alta calidad: de ahí la importancia de la educación. Y debe ser del tipo adecuado. Incluso los miembros más pobres de la sociedad deberían tener acceso a obras de arte y literatura buenas y originales, no al pábulo embrutecido que a menudo se les da en la creencia de que solo son capaces de comprender cosas mediocres y poco exigentes. Para Arnold se trata de un reto para el educador: hallar formas de presentar la mejor cultura en su riqueza original, haciéndola al mismo tiempo accesible. Lo que hay que hacer con la cultura es «humanizarla, hacerla eficiente fuera de la camarilla de los cultivados y eruditos», y aun así mantenerla como «el mejor conocimiento y pensamiento de la época». [50]

La otra frase, «dulzura y luz», es aún peor en su apariencia esponjosa y azucarada, como de hadas. [51] En realidad procede de una escena de *La batalla entre los libros antiguos y modernos* de Jonathan Swift, extraída a

su vez de la poesía latina de Horacio. En la sátira de Swift, una araña y una abeja discuten animadamente sobre cuál de ellas es mejor. Soy yo, dice la araña, porque soy una creadora. Construyo a partir de mi propia seda, y no necesito nada más. Soy yo, responde la abeja. Puede que tú seas más original, pero lo único que puedes crear son telarañas y veneno. En cambio, aunque recojo mi polen de las flores, lo uso para producir miel (dulzura) y cera para las velas (luz). Para Arnold, la cultura se nutre de muchas experiencias de segunda mano, pero las convierte en algo fresco e iluminador. No hay nada de feérico en la «luz» a la que se refiere; se parece más a la luz intelectual que los *umanisti* petrarquistas sentían que estaban liberando de las celdas monásticas, o tal vez a la luz de la Razón de los ilustrados.



SWEETNESS AND LIGHT.

Cultura y anarquía es un libro del que se pueden extraer distintos mensajes según las inclinaciones de cada lector. Los conservadores solían amarlo porque compartían el terror de Arnold a la «anarquía», encarnada en el desorden público y las manifestaciones callejeras que caracterizaban la vida británica en la época de su publicación. Arnold, que gozaba de una posición privilegiada, no veía motivo alguno para que la gente se comportara de una manera tan grosera y poco armoniosa cuando, en lugar de eso, podían estar leyendo a Horacio. Pese a esto, algunas de sus afirmaciones tienen una notable visión de futuro: es contrario a la

exclusividad y abierto en su apoyo al pensamiento crítico y curioso. También se describe a sí mismo como liberal.[52] En el corazón de *Cultura y anarquía* hay ideas humanistas de larga tradición: que nuestra humanidad compartida nos conecta a todos, y que nadie tiene derecho a ser condescendiente con los demás o a despreciarlos como si carecieran de importancia.

El pensamiento arnoldiano tiene cierto aire de honestidad que se mantuvo durante su larga influencia en Gran Bretaña y en otros lugares. Fue la fuerza que impulsó la fundación, en el siglo XX, de la British Broadcasting Corporation (Corporación de Radiodifusión Británica, BBC), cuyo objetivo era ilustrar e informar, además de entretener, a las masas. Fue el centro de innumerables instituciones de educación de adultos fundadas a principios de ese siglo, como la Workers' Educational Association, creada en 1903.

También tuvo gran repercusión en la industria editorial, que pasó por una fase muy arnoldiana tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña.[53] Las colecciones de «grandes libros» reportaban buenos ingresos a los editores, ya que autores como Shakespeare o Milton no exigían derechos de autor. Incluso las traducciones podían funcionar bien, pese a la necesidad de traductores. Una de las primeras series, Bohn's Standard Library, publicó numerosos clásicos griegos y romanos en inglés, aunque frustraba a los lectores al dejar las líneas que hacían referencia al sexo en el idioma original.[54]

Más adelante salieron producciones tan destacadas como Dr. Eliot's Five-Foot Shelf of Books («La estantería de libros de metro y medio de altura del Dr. Eliot»), nombre del conjunto de cincuenta y un volúmenes de literatura editado en 1909 por Charles W. Eliot, presidente de la Universidad de Harvard.[55] En Gran Bretaña existía la Everyman's Library («biblioteca popular»), fundada en 1906 por J. M. Dent, el hijo de un pintor de clase obrera. Desgraciadamente, la costumbre de Dent de llamar

regularmente «¡burro!» a gritos a los miembros de su plantilla sugiere que tal vez él mismo no era un gran admirador de los hombres y mujeres. [56] En realidad, fueron los empleados el secreto del éxito de la editorial, especialmente el editor Ernest Rhys, un ingeniero de minas de carbón que había dirigido grupos de lectura para mineros antes de pasarse al mundo editorial. [57] Fue él quien otorgó a la serie su filosofía: los libros debían ser baratos, pero diseñados con los más altos estándares. [58] Todos llevaban una atractiva portada grabada en madera y el delfín y el ancla de Aldo Manucio, un homenaje a ese pionero de los libros claros, bien impresos y de bolsillo.

Para ayudar a los lectores a orientarse ante tanta abundancia comenzaron a aparecer listas de los «mejores» arnoldianos, como los «Cien mejores libros», escogidos en 1886 por el director del Working Men's College, sir John Lubbock. [59] Además de las habituales opciones eurocéntricas, recomendaba obras como las *Analectas* de Confucio y versiones abreviadas del *Mahābhārata* y del *Rāmāyana*. Lubbock admitió que no había disfrutado personalmente de todos los libros de la lista: «En cuanto a los Padres Apostólicos, no puedo decir que sus escritos me parecieran muy interesantes o instructivos, pero al menos son bastante breves».

La lista incluía otras ideas, aportadas por figuras conocidas a las que Lubbock pidió sugerencias. John Ruskin dijo que quería ver más libros sobre historia natural: «El otro día, mientras desayunaba, deseé conocer la biografía de un camarón». [60] Henry Morton Stanley, el aventurero que había ido a África a buscar a David Livingstone, contó (cual historia de capa y espada) cómo hizo ese viaje acompañado de Darwin, Heródoto, el Corán, el Talmud, *Las mil y una noches*, Homero y muchos más. [61] A medida que sus porteadores le abandonaban o caían enfermos, debía ir dejando libros, hasta que, dijo, «solo me quedaba la Biblia, Shakespeare, *El sastre remendado* de Carlyle, las *Tablas de navegación* de Norie y el almanaque náutico de 1877. El pobre Shakespeare fue después incinerado por exigencia de la insensata gente de Zinga».

Los propios lectores de clase obrera reflexionaron sobre la creencia de Arnold en la realización a través de la lectura y la cultura, y sus respuestas fueron divergentes. Algunos temían que —como dijo la escritora radical y antigua trabajadora de una fábrica de algodón Ethel Carnie en una carta al *Cotton Factory Times* en 1914— demasiada cultura «narcotizase» a los trabajadores, distrayéndolos de la agitación de clase para conseguir cambios reales en sus vidas. [62] Según esos lectores, los trabajadores harían mejor en leer a Karl Marx que a Confucio o biografías de camarones, y en pasar a la acción política revolucionaria para transformar sus condiciones de vida.

Pero otros no veían ninguna contradicción: sostenían que la lectura y el estudio eran la mejor manera de abrir los ojos a la explotación que se estaba produciendo en la sociedad y de equiparse para luchar contra ella; así pues, no narcotizaba, sino que despertaba. George W. Norris, funcionario de correos y sindicalista que pasó veintidós años asistiendo a los cursos de la Workers' Educational Association, recordó el efecto que habían tenido en él y escribió:

> La formación en el arte de pensar me ha equipado para ver a través de las farsas y patrañas que se esconden tras los titulares sensacionalistas de los periódicos modernos, los discursos de políticos de partido y dictadores embaucadores, y las ideologías doctrinarias que acechan al mundo sembrando el odio. [63]

Y había otro factor implicado. Estudiar, leer, mirar arte, ejercitar las facultades críticas... todas estas cosas podían generar *placer*.

Los humanistas siempre han hecho hincapié en el aspecto hedonista de la vida cultural. Manetti había escrito sobre el placer que proporcionaban el pensamiento y el razonamiento. Cicerón había defendido la concesión de la ciudadanía romana al poeta Arquias por el placer y la mejora moral que proporcionaba a los romanos. Los tres humanistas de este capítulo estaban de acuerdo en que perseguir la cultura y desarrollar al máximo la propia

humanidad eran cosas profundamente satisfactorias. Para Arnold, la vida tenía sabor a miel. En el caso de Mill, la experiencia personal de «las imaginaciones de la poesía» y el estudio de «los caminos de la humanidad» le habían devuelto la capacidad de sentir. Humboldt era el más feliz de los tres, y escribía en una carta: «Un nuevo libro importante, una nueva teoría, un nuevo lenguaje, se me aparecen como algo que he arrancado de las tinieblas de la muerte, me hacen sentir una alegría inexpresable». [64]

¡Una alegría inexpresable! Para apreciar la diferencia entre esta sensibilidad y algunas de las estrechas nociones de cultura que han prevalecido entre los pedagogos más sosos, basta con fijarse en una ideología que floreció brevemente en algunas universidades estadounidenses a principios del siglo XX, conocida como «nuevo humanismo».

El nombre se le concedió más tarde, pero la ideología fue sobre todo invención de Irving Babbitt, otro académico de Harvard, aunque de mentalidad muy distinta a la de su presidente Charles Eliot. [65] Babbitt defendía una formación moral basada por completo en un canon cultural único: principalmente la literatura de los antiguos griegos, más, tal vez, algunos romanos. Toda otra fuente cultural carecía de interés, y no debía hablarse de libertad en la educación. Babbitt comenzó su polémica carrera publicando un ataque a la filosofía educativa de Eliot; apareció el año anterior al lanzamiento del Five-Foot Shelf of Books. Tales proyectos de divulgación, para Babbitt, eran una abominación. [66] En algunos aspectos estaba de acuerdo con la visión de Arnold, pero en otros el desacuerdo era total: no deseaba impulsar adelante a toda la humanidad. Para él, no importaba hacia dónde se dirigiera el público en general. El trabajo del humanista consistía únicamente en formar a una élite, a la que había que animar a sentir una simpatía «selectiva» y disciplinada por los demás, templada por el juicio, y no una empatía sin límites. No todos estamos conectados por nuestra humanidad. Babbitt escribió que la frase de Terencio

«Nada humano me resulta ajeno» era un error: no era lo suficientemente selectiva. En su opinión, esa frase era la responsable del exceso de buenas intenciones débiles de espíritu que veía a su alrededor en la sociedad. Para él, y para los nuevos humanistas que le siguieron, lo «mejor» era algo que había que apuntalar con murallas y defender de los extraños.

Esa forma de hablar va en contra de todo lo que hace que la vida cultural merezca la pena para un auténtico humanista: la capacidad de conectar con las experiencias de los demás, la libre búsqueda de la curiosidad, la profundización en el aprecio. En particular, se pierde la alegría, sustituyéndola por la compulsión... o una especie de acedía, tal vez. Cuando el novelista Sinclair Lewis (cuya elección del nombre Babbitt para una de sus novelas y su protagonista fue, sin duda, un deliberado aguijonazo) ganó el premio Nobel en 1930, se burló de los nuevos humanistas en su discurso de aceptación.[67] «Uno esperaría —dijo— que en la nueva, vital y experimental tierra americana los profesores de literatura fueran menos monásticos y más humanos que en las tradicionales tinieblas de la vieja Europa.» En cambio, ¿qué encontramos? La vieja sequedad y negatividad.

Mucho más tarde, Edward Said observaría en el contexto de otra guerra cultural que ese «agrio rictus de los labios», esa «retirada y exclusión», esa desconexión de las humanidades de cualquier preocupación por lo «humano» producían una falta de alegría que ningún humanista como Erasmo o Montaigne reconocería.[68] Tampoco un Humboldt, un Mill o un Arnold, podría haber añadido. En cambio, como escribió Montaigne hablando de las escuelas de su tiempo:

> ¡Cuánto más apropiadamente estarían sus clases sembradas de flores y hojas que de ensangrentados manojos de varas de abedul![69] Yo colocaría retratos de la Alegría y el Gozo, y de la Flora y las Gracias, como tenía el filósofo Espeusipo en su escuela. Donde esté su provecho, que esté también su felicidad.[70]

Esta puede parecer una disputa antigua; de hecho, los nuevos humanistas están casi olvidados. Sin embargo, en algunos sectores han contribuido a

dejar mal ambiente en torno al humanismo. Para algunos de los que ahora buscan un enfoque diverso y más generoso de la cultura, la propia palabra «humanismo» sugiere un elitismo estrecho. Por lo tanto, si alguna vez se percibe al humanismo académico actual como conservador y opuesto a los valores de la diversidad y la inclusión, parte de la culpa, al menos, debe atribuirse a la falta de *humanitas* de los nuevos humanistas.

En realidad, ya mientras Irving Babbitt y sus partidarios escribían sus polémicas ideas habían perdido el debate. En todo el mundo se estaba produciendo una explosión del acceso a la lectura, la escritura y la vida cultural. Los libros baratos y asequibles, las nuevas bibliotecas populares que los prestaban a todo el mundo, los cursos accesibles a cualquiera que quisiera inscribirse... Nada de todo eso iba a desaparecer.

Además, los préstamos de esas bibliotecas, los libros baratos y los cursos permitieron a un gran número de personas conocer algunas de las ideas más radicales que surgieron en aquel siglo. Por unos pocos chelines, uno podía leer investigaciones escépticas sobre Dios, obras de economía marxista y reevaluaciones científicas de los orígenes de la Tierra o de las especies vivas que se encontraban en ella. Se podía leer sobre los orígenes de la humanidad. Todos estos nuevos enfoques procedían de lo que Arnold llamaba «volcar una corriente de pensamiento fresco y libre sobre nuestras nociones y hábitos habituales». Y, a su vez, llevarían al propio humanismo por un nuevo camino.

9

Un país de ensueño

En su mayor parte, entre 1859 y 1910

El humanismo se vuelve científico — Charles Darwin y Thomas Henry Huxley — Ser agnóstico — Los horribles cinco minutos de Leslie Stephen en los Alpes — «Vicarios con problemas, vicarios con dudas» — *Robert Elsmere*, de Mary Ward — Algunas respuestas extrañas al problema de la humanidad — Ernest Renan y Auguste Comte — Un período de transformaciones

Algunos de los nuevos descubrimientos que llegaban al público en la época de Mill y Arnold tenían consecuencias tan importantes para nuestra concepción de la humanidad que a las autoridades religiosas les costaba seguirles el ritmo. Primero fueron los geólogos, con sus pruebas de que la Tierra era más antigua de lo que sugería la Biblia, y de que se encontraba en un estado de movimiento y transición constantes que no encajaba con la historia única de la creación. Luego vinieron los paleontólogos, con sus fósiles de especies desaparecidas o alteradas. Incluso los espeleólogos encontraban restos de un tipo de homínido extinto en las cuevas del valle de Neander, en Alemania.

Entonces le llegó el turno a Charles Darwin, con su libro de 1859 *El origen de las especies por medio de la selección natural*.[1] Su teoría acerca de la variedad de la vida era elegante: a medida que los miembros de una especie se reproducen, a lo largo de un inmenso período de tiempo, se

producen variaciones aleatorias que generan un pico más grande, un dedo más largo o un nuevo y esponjoso pelambre en las orejas. Estas variaciones pueden transmitirse a la descendencia. Si la variación funciona bien en su entorno, esos individuos prosperan y pasan a producir más descendencia de ese tipo. Si no funciona, mueren sin más. Así es como, concluye el libro, «a partir de un principio tan sencillo, han evolucionado y siguen evolucionando infinidad de las formas más bellas y portentosas». Es una visión de majestuosidad, pero también de horror, ya que Darwin admite que todo depende de ciclos de fracaso y sufrimiento.[2] «Así, la cosa más elevada que somos capaces de concebir, o sea, la producción de los animales superiores, resulta directamente de la guerra de la naturaleza, del hambre y de la muerte.» Esto no solo nos dice que la vida procede de la muerte, sino también que podríamos ser esos «animales superiores» y, por tanto, también el resultado de tal proceso. En esta etapa, no dice nada más (de un modo explícito) sobre nosotros. No lo haría hasta 1871, con *El origen del hombre*, y tan solo en medio de tremendas distracciones en relación a este último tema. Podría haber sido aún más molesto: Darwin quería usar el término «selección sexual» en el título, pero el editor se lo impidió porque pensó que «sexual» sonaba más chocante que «sexo».[3] Aun así, incluso tras la aparición de *El origen de las especies*, las implicaciones para la humanidad no eran difíciles de ver.

El origen de las especies halló un amplio público, especialmente en Gran Bretaña, donde se convirtió en un título destacado de Mudie's, una de las más importantes de las nuevas bibliotecas circulantes.[4] John Stuart Mill, cuyo libro *Sobre la libertad* apareció ese mismo año, lo leyó con interés. También lo hizo George Eliot: ella y su pareja, George Henry Lewes, estaban intrigados por Darwin, entre otras cosas porque eran apasionados historiadores naturales y habían pasado el verano de 1856 explorando zonas costeras y escribiendo sobre pozas y fósiles. Un lector diferente era Karl Marx, que creía ver conexiones entre las ideas de Darwin y su propia teoría

de la lucha entre clases sociales.[5] «Aunque desarrollado al tosco estilo inglés —le comentó a Friedrich Engels—, este es el libro que, en el campo de la historia natural, sienta las bases de nuestros puntos de vista.» Más tarde, cuando publicó *El capital*, envió a Darwin un ejemplar, que permaneció con las páginas sin cortar en la estantería del naturalista, aunque este escribió a Marx una calurosa carta de agradecimiento.

Otro lector que vio de inmediato que *El origen de las especies* iba a originar una guerra fue Thomas Henry Huxley. Como zoólogo, educador y elocuente ensayista y polemista, haría más que nadie en ese período por promover el darwinismo y, de paso, por aunar dos grandes corrientes decimonónicas: el auge de la educación y el librepensamiento, y el giro hacia formas de pensar sobre nosotros mismos basadas en la ciencia. Se inauguró así un nuevo tipo de pensador: el humanista científico.

En este capítulo veremos qué surgió de esa fusión de corrientes humanistas y qué efectos tuvo en la gente, especialmente en Gran Bretaña: provocó las respuestas de religiosos y de poetas, de novelistas y naturalistas, de quienes querían hacer divina la humanidad y de quienes, a la inversa, querían hacer más humana la divinidad. Nos encontraremos con todos estos tipos. Pero primero: Huxley y la guerra. Afortunadamente para la teoría darwinista, guerrear era exactamente lo que se le daba bien a Huxley, mucho más que al propio Darwin, que odiaba esas cosas.

La amistad de Huxley con Darwin había comenzado un poco antes, cuando este le invitó a Down House, su casa de Kent, para que viera su colección de chorros marinos o ascidias.[6]

A Huxley le encantaban los chorros marinos. Naturalista pero formado como médico, acababa de regresar a Gran Bretaña tras un viaje de cuatro años por el Pacífico como médico de a bordo. Durante el viaje recolectó especies marinas y de otros tipos, y había recibido el encargo de elaborar el

catálogo de especímenes de ascidias del Museo Británico. Aceptó con entusiasmo la invitación de Darwin, y disfrutó de su recorrido por los terrenos de la casa, con sus plantaciones e invernaderos, sus exóticas razas de palomas y sus numerosos experimentos y colecciones en constante expansión. Darwin parecía un inofensivo y diligente entusiasta. Huxley (como, por otra parte, casi todo el mundo) no tenía ni idea de que estaba utilizando todo aquello como material para una nueva y espectacular teoría de la vida.

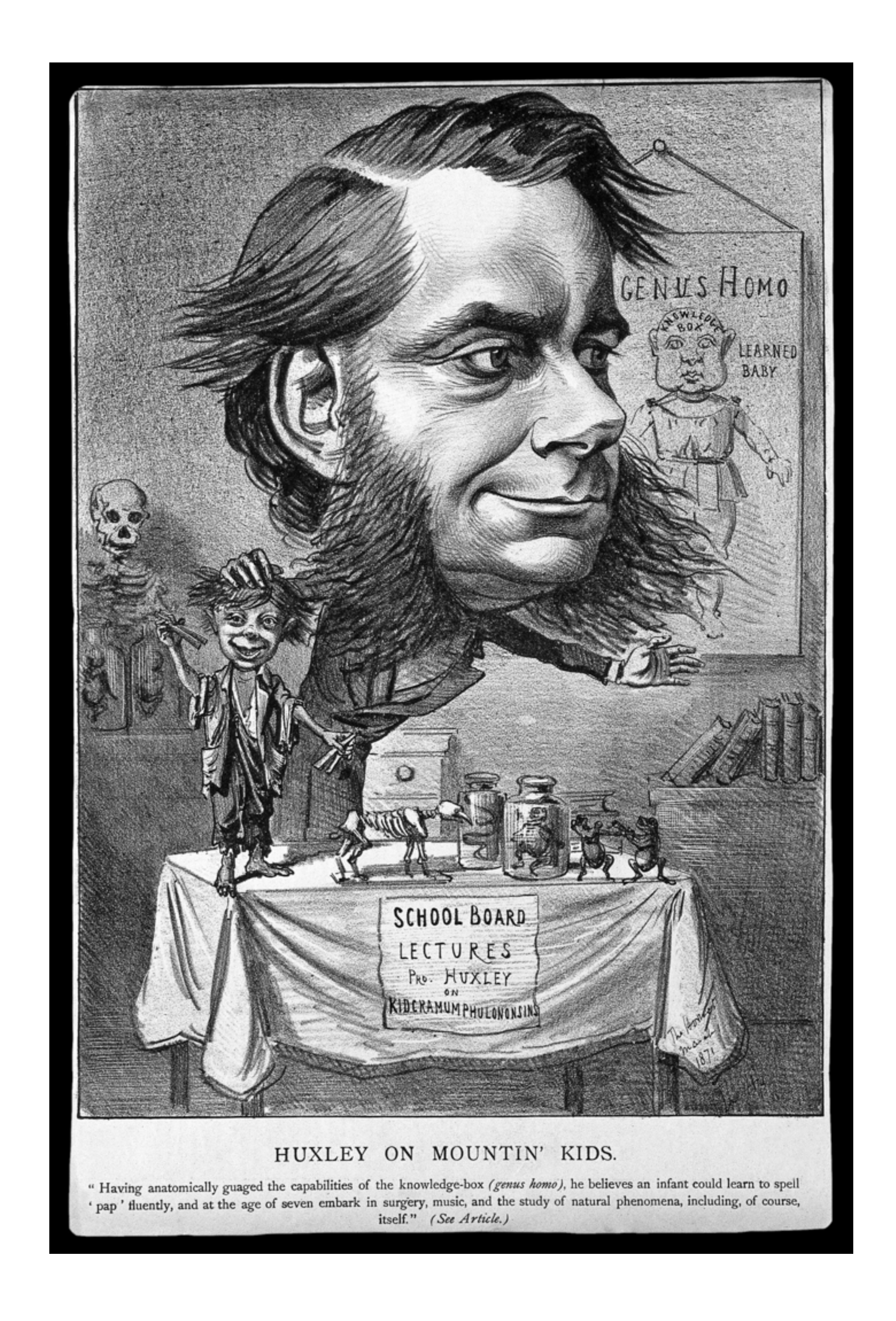
Cuando se publicó el libro y Huxley se dio cuenta de lo que Darwin había estado haciendo todo ese tiempo, se mostró dispuesto a ayudar. A diferencia del aristocrático científico, Huxley era de orígenes socialmente más modestos, y todo en su carrera había sido una lucha para él. En primer lugar hizo una reseña del libro, elevando el nivel de dramatismo al máximo con comentarios como: «Los extinguidos teólogos yacen junto a la cuna de toda ciencia como las serpientes estranguladas junto a la cuna de Hércules». [7] A continuación, dio conferencias, haciendo uso de accesorios de interés periodístico: en la Royal Institution, para mostrar los efectos de los procesos de selección en la cría, soltó una serie de palomas vivas de una cesta ante los ojos del público, como un mago en un espectáculo teatral. [8]

A continuación tuvo lugar la reunión de 1860 de la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia, en el nuevo y hermoso Museo de Historia Natural de Oxford. [9] Darwin no asistió: presentó sus excusas tras un ataque de una dolencia estomacal recurrente, con lo que se ahorró tener que enfrentarse a nadie. Llegaron representantes del mundo de la religión, la cultura y la ciencia, todos con sus ocurrencias a punto. Robert FitzRoy, antiguo capitán del viaje en el Beagle, estaba allí; le había escrito a Darwin diciendo: «Mi querido y viejo amigo, yo, al menos, no puedo encontrar nada "ennoblecedor" en la idea de ser descendiente incluso del simio más antiguo». Samuel Wilberforce, obispo de Oxford, un hombre fanfarrón y fornido tan famoso por sus ocurrencias que la gente solía reírse incluso

antes de que abriera la boca, hizo un comentario similar en la propia reunión. [10] Reírse, presumiblemente, fue lo que hicieron cuando se levantó dispuesto a plantearle su pregunta a Huxley: ¿es a través de su abuelo o de su abuela que usted reivindica su herencia simiesca?

Huxley replicó con pulcritud que prefería tener por antepasado a un simio que a una persona que utilizaba su mérito e influencia solo para impedir, mediante el ridículo, una discusión científica. Al menos así lo relató Huxley, que describió la sala como un estallido de carcajadas. [11] Como suele ocurrir con las historias muy contadas, las versiones difieren. [12]

El botánico Joseph Dalton Hooker pensaba que había sido él quien había «aplastado» a Wilberforce con una respuesta inteligente, mientras que el propio Wilberforce abandonó la reunión eufórico, al parecer con la sensación de haber salido vencedor. Darwin estaba agradecido a Huxley por todo este partidismo, pero también nervioso. [13] «Por el amor de Dios, no escriba un artículo antidarwinista —le dijo—. Lo haría condenadamente bien.»



El propio Huxley se hizo cada vez más famoso gracias a estas interpretaciones. En 1863 publicó *Evidence as to Man's Place in Nature* [Evidencias sobre el lugar del hombre en la naturaleza], con un frontispicio que mostraba una serie de esqueletos de simios marchando en formación y culminando en una figura humana.

Menos recordado ahora es su papel como polifacético intelectual y comunicador de ideas, tanto humanistas como científicas. Se interesó mucho por la educación. Al igual que Arnold, era firme partidario de que todas las clases sociales tuvieran acceso a material de buena calidad; al igual que Humboldt, creía que el aprendizaje debía continuar a lo largo de toda la vida. De acuerdo con estas ideas, ayudó a fundar el South London Working Men's College en 1868, y sería en instituciones educativas obreras como esta, y no ante públicos elitistas o profesionales, donde pronunció algunas de sus conferencias más importantes.

En una charla que dio ese mismo año en el South London Working Men's College, titulada «A Liberal Education and Where to Find It» («Una educación liberal y dónde encontrarla»), expuso sus opiniones sobre la propia educación.[14] En primer lugar, criticó el modo en que las escuelas actuales parecían considerar que habían hecho su trabajo si impartían unos simples preceptos morales, junto con historia y geografía de Oriente Medio, porque estas últimas estaban relacionadas con la Biblia (en *Casa desolada*, Charles Dickens también escribió irónicamente sobre cómo la educación de los pobres parecía consistir principalmente en un curso de historia sobre los antiguos amorreos e hititas). Para Huxley, esto ni siquiera constituía una buena base para las humanidades, por no hablar del resto del conocimiento humano. No es que no le gustaran esos estudios: él mismo decía que le encantaba aprender sobre las culturas antiguas, porque formaba parte del estudio de las huellas del pasado humano. En otro lugar citaba a Terencio: nada humano podía serle ajeno, ni carente de interés.[15]

Se trataba tan solo de que tenía una perspectiva más amplia de los estudios humanos.[16] Coincidía con Arnold y Humboldt en que el objetivo de la educación era formar seres humanos completos, con una rica vida mental y una comprensión profunda del mundo. Discrepaba con ellos en que las humanidades fueran el único punto de partida. En su lugar, sugirió que una mejor base podría ser el estudio de las ciencias. Estas enseñaban a

los niños los fundamentos del mundo físico y también les dotaban de aptitudes humanísticas, en forma de actitud inquisitiva. Les enseñaba a observar los fenómenos de cerca y a aprender activamente a través de experimentos, en lugar de aceptar todo de la autoridad de los textos antiguos, o incluso de profesores. Por lo tanto, también les prepararía mejor para comprender esos textos y maestros. John Stuart Mill había dicho en una ocasión que estudiar literatura clásica y dialéctica proporcionaba una buena formación en pensamiento crítico general. Huxley, en otra conferencia, citó las observaciones de Mill... pero con una diferencia: cada mención de «dialéctica» y similares la sustituyó por «ciencia». [17] El amor por el pensamiento libre y la investigación era el mismo; los medios eran diferentes.

Tras una conferencia de Huxley en 1880, en la que volvió a exponer sus argumentos a favor de comenzar la educación con una base científica, Matthew Arnold respondió con el ensayo «Literature and Science». [18] En su opinión, la ciencia es importante, pero las humanidades lo son aún más, sobre todo porque son la clave para dar sentido humano a los descubrimientos científicos. Por ejemplo, si la ciencia nos dice que nuestros antepasados se parecían a los monos, sacaremos conclusiones precipitadas sobre nosotros mismos y nuestra naturaleza humana. Si no se nos orienta en direcciones más constructivas, esas conclusiones podrían ser peligrosas y negativas. Por ejemplo, podríamos pensar: «Bueno, en cualquier caso no somos más que animales, no podemos esperar de nosotros mismos un alto nivel moral». En cambio, escribió Arnold, una buena educación basada en la ética y las humanidades nos ayuda a tratar más sutilmente con el mundo humano y ético. También nos ofrece un alto nivel de exigencia al que atenernos.

En realidad, es un buen argumento. Arnold no es anticientífico; no dice que la forma científica de pensar sobre nosotros mismos sea errónea. Solo

afirma que necesitamos un buen arsenal de comprensión cultural para responder a ella de la mejor manera. Pocos estarían en desacuerdo con él.

Pero el argumento de Huxley también es bueno. Para él, daremos mejores respuestas morales y humanas si partimos de una buena base científica, de modo que sepamos de qué estamos hablando. Un poco de formación científica nos protege contra la tendencia a lanzarnos a interpretaciones insensatas basadas en malas comprensiones de los hechos o de cómo funcionan las pruebas o los experimentos. Esto me parece muy convincente: he escrito gran parte de este libro durante una pandemia caracterizada por oleadas de desinformación y superstición, que tuvieron efectos perjudiciales sobre factores tan vitales como la aceptación de las vacunas. Una mejor educación científica podría haber ayudado a sofocar esas olas. Pero un arnoldiano podría argumentar que la pandemia de COVID-19 ha demostrado igualmente la importancia de cuestiones clásicamente humanistas como el buen gobierno y el compromiso moral con los demás. En realidad, necesitamos ambas cosas.

El debate entre Arnold y Huxley, protagonizado por dos escritores cultos y elocuentes, imbuidos cada uno (aunque de forma ligeramente diferente) del espíritu de su época, capta un momento en el que la atmósfera cambiaba en el pensamiento humanista. En adelante, tanto el «humanismo de las humanidades» como el humanismo meliorista de la Ilustración se encontrarían en compañía de este recién llegado, el humanismo científico. Los principios de este último —un interés por los métodos y el razonamiento científicos modernos, así como una interpretación naturalista de cómo encajan los seres humanos en el panorama— han seguido formando parte de la perspectiva humanista general hasta nuestros días.

Las formas éticas de humanismo nos recuerdan que somos seres espirituales, cultos y morales: estamos formados tanto por nuestro entorno humano como por nuestra naturaleza física. El humanismo científico nos recuerda que también somos animales y que vivimos en un proceso

constante de transición en una Tierra cambiante, en un universo muy grande. Si todo está bien equilibrado, estas visiones de nosotros mismos no se contradicen, sino que se complementan y se refuerzan mutuamente.

En el pasaje final de *El origen de las especies*, Darwin se había maravillado ante la forma en que procesos naturales sencillos ofrecían resultados extraordinarios y hermosos. Pero también se dio cuenta de que su teoría de la selección natural y la supervivencia del más apto no proporcionaba una base evidente para la moralidad humana. [19]

No aportaba una base directa, pero en *El origen del hombre* sí dio una posible explicación indirecta de cómo entró la moral en nuestro mundo humano. [20] Su teoría debía mucho a humanistas ilustrados como David Hume, porque pensaba, como ellos, que la moralidad surgió probablemente de nuestras tendencias a la «simpatía». Esta, a su vez, surge de nuestra naturaleza gregaria. Como todas las especies sociales, los humanos primitivos tuvieron que negociar los retos interpersonales grupales; esto nos ha hecho sensibles a las respuestas de los demás. Cuando nos tratan bien, nos sentimos bien. Otros animales comparten esa sensibilidad, pero en nuestro caso, además, tenemos lenguaje, por lo que podemos ir más allá a la hora de expresar sentimientos en términos de elogio o culpa. Nuestro mundo moral se profundiza porque también podemos recordar situaciones pasadas para comparar las cosas que hemos hecho antes y las respuestas que evocaron. A partir de ahí, empiezan a formarse opiniones éticas generales que se comparten con los demás. Así, gracias a una combinación de «hábito, ejemplo, instrucción y reflexión», surge un sistema moral.

Su explicación sobre la moralidad es totalmente humanista: surge de los sentimientos y comportamientos sociales y no precisa depender de nada divino. Si acaso, considera que el proceso funciona en sentido inverso; especula que, en alguna fase posterior del desarrollo cultural, la mirada

moral general de los demás se identificó con una figura imaginaria: la de «una deidad que todo lo ve».

Darwin también tomó la moral humanista como guía en su vida privada. Había perdido su fe juvenil en el cristianismo, entre otras cosas porque no podía soportar la noción de que existiera un infierno, la más insolidaria de las ideas. [21] En sus notas privadas reflexionaba que siempre había sentido sus más grandes satisfacciones al ayudar a otros, y cuando estos habían pensado bien de él por ello, especialmente si eran personas a las que estaba unido. Para él, estos sentimientos compensaban ampliamente la idea perdida de Dios. No llegó a llamarse ateo, ni siquiera en sus anotaciones privadas, pero sí agnóstico.

La persona que más contribuyó a popularizar este término fue, nuevamente, T. H. Huxley. [22] En 1899 escribió un ensayo titulado sencillamente *Agnosticism*, en el que explicaba que había llegado a esta etiqueta tras examinar otras formas posibles de describirse a sí mismo. ¿Era «ateo, teísta o panteísta; materialista o idealista; cristiano o librepensador»? Ninguna de ellas le parecía correcta, aunque la última no estaba mal. Las demás parecían nombrar alguna creencia definida sobre cómo era el mundo, pero él no tenía ninguna. Se decidió por «agnóstico», porque era lo contrario de «gnóstico», es decir, alguien que afirma tener gnosis o conocimiento.

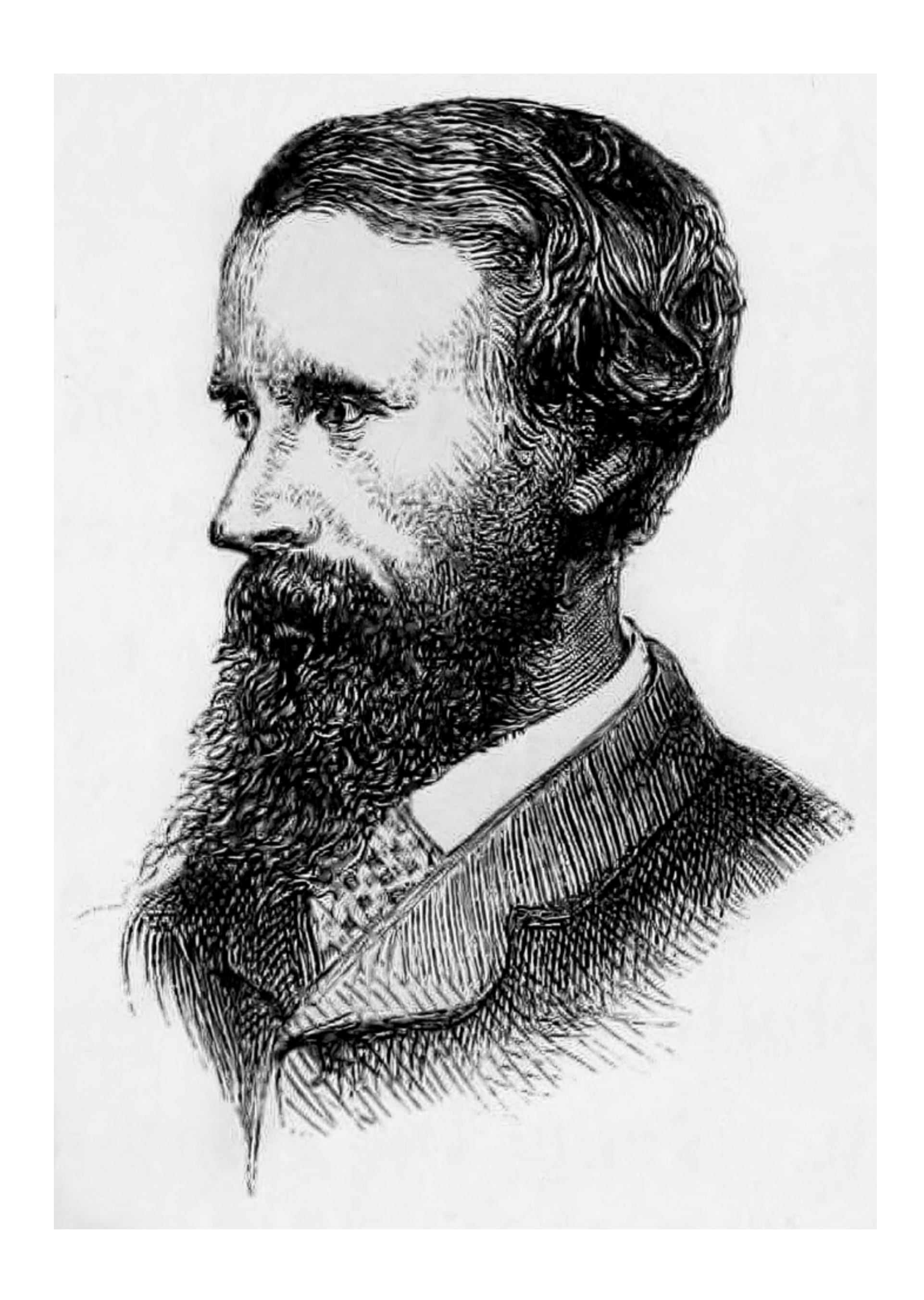
En realidad, el agnosticismo es una postura más definida y positiva que lo que Huxley describe. Su contemporáneo Richard Bithell subrayó en un libro titulado *The Creed of a Modern Agnostic* [El credo de un agnóstico moderno] que no se trata de flotar en una mística nube de desconocimiento. [23] Para él, los agnósticos sí creen que los seres humanos pueden tener principios morales definidos; también creen que pueden aprender cosas sobre el mundo, confiando en el método científico de plantear hipótesis y contrastarlas con las pruebas. Tan solo mantienen una postura más humilde de lo habitual sobre los resultados. Más recientemente,

otro agnóstico, el filósofo y locutor Bryan Magee, escribió en su breve testamento final, *Ultimate Questions* [Preguntas fundamentales], que la palabra significaba para él «una apertura al hecho de que no sabemos, seguida de una indagación intelectualmente honesta con plena receptividad de la mente».[24]

Otro notable agnóstico del siglo XIX, sir Leslie Stephen, era más frívolo en cuanto a los motivos que le habían llevado a elegir el término: dijo que prefería agnóstico porque ateo todavía olía demasiado a «apuesta en este mundo y fuego infernal en el otro».[25] El reformador educativo Frederick James Gould recordaba una vez que había charlado sobre el más allá con un amable oficial del Ejército de Salvación mientras tomaban té y bocadillos: «Le pregunté qué había pasado con los agnósticos sinceros. Señaló dramáticamente al suelo y masticó tranquilamente pan con mantequilla y berros».[26]

Sir Leslie Stephen fue conocido como compilador del muy victoriano *Diccionario de la biografía nacional*; más tarde también sería recordado como el padre de la novelista experimental (y decididamente no victoriana) Virginia Woolf. También halló tiempo para dedicarse al alpinismo. Una de sus experiencias alpinas se convirtió en la base de un divertido ensayo de 1872, *A Bad Five Minutes in the Alps* [Cinco minutos malos en los Alpes].[27]

En él resume su recorrido mental por posibles creencias y las conclusiones a las que llegó sobre ellas, todo ello mientras narra una historia que quita el aliento.



Cuenta que un domingo, mientras se alojaba en una de las estaciones de montaña de la zona, salió a dar un paseo antes de comer. Hacía viento y empezó a llover. Al intentar regresar, Stephen tomó lo que pensó que sería un atajo. En un punto determinado la senda parecía desaparecer en un tramo de pared rocosa sobre un torrencial arroyo antes de continuar visiblemente al otro lado. Decidió arriesgarse y comenzó a escalar. Al principio fue fácil, pero al dar una zancada y agarrarse a un saliente para estabilizarse, resbaló. Mientras se deslizaba hacia el arroyo, solo tuvo tiempo de pensar en una

cosa: «¡Por fin!». Llevaba largo tiempo temiendo y preguntándose por la muerte; ahora le había llegado.

Pero lanzó una mano justo a tiempo y consiguió aferrarse al saliente en el que había apoyado los pies, deteniendo la caída. Luego apoyó la punta del pie derecho en otra roca saliente, pero ya no podía tirar ni propulsarse hacia arriba. Quedó colgado de una mano y un pie, que ya empezaban a cansarse. Calculó que le quedarían unos veinte minutos antes de que cedieran sus fuerzas. No tenía sentido gritar: nadie le oiría, y se debilitaría más rápido. Imaginó a sus compañeros entrando en el comedor, sentándose y bromeando sobre su ausencia. Para cuando alguien se preocupara lo suficiente como para ir a buscarlo, ya estaría rodando por el arroyo cual «una espantosa figura».

Como parecía condenado, Stephen procuró hacerse con el estado mental adecuado para morir. Pero nada de lo que le habían enseñado sobre este solemne proceso parecía funcionar. Su mente divagaba; principalmente se sentía molesto consigo mismo por haber cometido semejante error. Recordó que disponía de un cuarto de hora para responder a las preguntas fundamentales de la vida: ¿qué es el universo? ¿Qué papel debemos desempeñar en él?

Las religiones y confesiones con las que se había topado —protestantismo, catolicismo, panteísmo— apuntaban en direcciones diferentes. Las repasó una por una en su mente, y tuvo un terrible pensamiento: ¿y si todas fueran verdaderas y él tuviera que creer en todas a la vez, pero accidentalmente hubiera dejado de creer en una sola cláusula de, por ejemplo, el credo atanasiano? Dios le saludaría diciendo: «Lo siento, has sido bueno y amable, pero has olvidado esa cláusula y ahora debes ir al infierno».

Por suerte, reflexionó, esas normas inflexibles ya estaban pasadas de moda, al igual que otras ideas anticuadas, como la opinión de que la vida humana era vil y despreciable. Pero demasiada positividad panglosiana

también le parecía errónea. ¿Acaso importaba? ¿Era Leslie Stephen una mera mota de polvo en el universo, a punto de ser abandonado con indiferencia? Sabía que los átomos de su carne se dispersarían por la corriente y se recombinarían para formar otras cosas: la idea epicúrea. Pero era difícil implicarse personalmente en ello. Tampoco le reconfortaba la idea de que la «humanidad», de la que él había formado parte, continuaría sin él. Aun así, anhelaba «algo parecido a una bendición para calmar el momento de la despedida: algún tipo de santificación».

Pensando en esto, le vino a la memoria su participación en una regata en el Támesis, en la que su bote iba muy por detrás de los demás. A medida que se acercaban a la meta se hacía evidente que no podría ganar. No obstante, siguió remando con tanta fuerza como siempre, por el inexplicable sentimiento de que era «su deber» esforzarse al máximo. Ahora, colgado de la roca, tenía la misma sensación. La partida había terminado, pero debía aferrarse hasta el último momento y resistir. Esto le dio una especie de fundamento moral: uno que no requería de Dios, ni siquiera de un sentimiento de sentido universal. Era la propia necesidad humana de cumplir con su deber.

Los victorianos tenían un gran sentimiento del «deber» como algo casi trascendental. George Eliot también lo tenía en alta estima: un día, paseando con una compañera, comentó que de las tres palabras «Dios, inmortalidad, deber», consideraba la primera inconcebible y la segunda increíble, pero la tercera era «perentoria y absoluta».[28] Darwin también escribió sobre el «profundo sentido del derecho o del deber» como el «más noble de todos los atributos del hombre» (y, como con los atributos morales en general, especuló sobre sus orígenes en el grupo social).[29] El propio Leslie Stephen pareció pensar en algo similar cuando señaló, unos años antes, a propósito de su pérdida de fe: «Ahora no creo en nada, pero no por ello creo menos en la moralidad».[30] Y añadía: «Quiero vivir y morir como un caballero, si es posible».

Hoy en día, muchos de nosotros tenemos un fuerte sentido del deber, pero es más probable que sea en el contexto de una situación concreta, tal vez en relación con las necesidades de la familia o el trabajo. Para los victorianos era casi una entidad en sí misma. No obstante, era esencialmente humanista: no necesitaba de un Dios, sino que surgía de nuestra propia naturaleza moral. Era un deseo totalmente humano de hacer lo correcto, no solo por los demás, sino por nuestras propias vidas, nuestra propia humanidad.

El final de la historia alpina (como se puede adivinar por el hecho de que el autor esté vivo para contarla) fue feliz. Tras su epifanía sobre el deber, Stephen se dio cuenta de que podría alcanzar otro asidero si se lanzaba a por él. Eso significaría despeñarse y abandonar el agarre que le sostenía, pero no tenía nada que perder. Se tiró y falló, y comenzó a deslizarse hacia abajo. Pero casi inmediatamente se detuvo. Había otro saliente, justo debajo de él, que le sostenía con más firmeza y desde el que podía volver al sendero. Miró el reloj y vio que todo el drama había durado cinco minutos —cinco minutos malos en los Alpes— y que llegaría a tiempo para comer.

Al final de la historia, Stephen insinúa que es tan solo eso: una historia. Su relato también puede haber inspirado una escena más abiertamente ficticia: un incidente de una novela de Thomas Hardy.[31] En *Unos ojos azules*, que empezó a publicarse por entregas ese mismo año (1872), Hardy hace que su personaje Stephen Smith salga a pasear por un acantilado costero con la joven que le gusta, Elfride Swancourt. Smith pierde pie y resbala por el borde, pero se engancha en un saliente, donde queda colgando sobre la playa. Elfride se marcha, al parecer en busca de ayuda, lo que probablemente supondrá una larga espera, ya que no hay nadie cerca. Allí colgado, con el agarre aflojándose poco a poco, Stephen se fija en el fósil de un trilobite, incrustado en la roca justo delante de sus ojos. Aquí estamos los dos, piensa, separados por millones de años, pero unidos en este momento de muerte.

En realidad, Elfride reaparece casi de inmediato. En lugar de ir en busca de ayuda, se ha limitado a ir detrás de un arbusto para quitarse sus largas enaguas. Las anuda en una cuerda, le arroja el cabo y lo rescata con gran eficacia, demostrando así que la ropa interior no solo sirve para hacer manuscritos.

Además de novelista, Hardy fue poeta, y varios de sus poemas abordan la retirada gradual de Dios del paisaje mental humano. Escribió versos llenos de añoranza por las viejas certezas —la acogedora iglesia del pueblo, los himnos—, así como otros que sugieren una gran liberación. *God's Funeral* y *A Plaint to Man* muestran a Dios desvaneciéndose, como la imagen que proyecta una linterna mágica cuando se apaga la luz que hay detrás. Evidentemente, la luz siempre tuvo un origen humano. A medida que se va, Dios le dice al hombre que busque fuerza y consuelo en el compañerismo humano:

En hermandad íntimamente cercanos y agraciados
con amor y amabilidad plenas,
y sin conocer ayuda imaginaria no solicitada. [32]

Otros poetas captaron también esta sensación de algo que se desvanece: entre ellos estaba Matthew Arnold. En su poema *La playa de Dover*, comenzado hacia 1851 y publicado en 1867, el poeta mira, desde una ventana, una playa de noche. [33] Escucha el ruido de los guijarros a medida que baja la marea, y la imagina como un Mar de la Fe, que también retrocede y deja tras de sí un mundo conflictivo, carente de sentido o significado: «Y estamos aquí como en una llanura crepuscular / barrida por confusas señales de lucha y de batalla, / donde ejércitos de ignorantes se enfrentan por la noche». Si hay alguna débil esperanza, concluye, solo puede hallarse en nuestra fidelidad mutua (al parecer se inspiró en la vista

desde la ventana del dormitorio de su luna de miel junto al mar, lo que hace que nos preguntemos si fue una experiencia positiva).[34] En otros lugares, Arnold adoptó una postura más pragmática: en *Cultura y anarquía* aconsejaba seguir la fe de la Iglesia de Inglaterra porque era muy suave y, además, estaba oficialmente establecida como religión nacional, por lo que se la podía ignorar con seguridad la mayor parte del tiempo, dejando libertad para pensar en otras cosas.[35]

Otros escritores eran más sinceros y violentos en su imaginación. Si Dios había muerto, sugerían algunos, entonces debía haber sido un asesinato. El poeta inglés Algernon Charles Swinburne escribió un *Himno del hombre* entre 1869 y 1870, en el que mostraba a los seres humanos primero creando a Dios, después juzgándolo y por último ejecutándolo. Esto nos recuerda uno de los pasajes más famosos de Friedrich Nietzsche, que no se publicó hasta 1882; un loco recorre un mercado con una linterna, buscando a Dios y gritando:

> Nosotros lo hemos matado, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos sido capaces de beber todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? [...] ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que volvernos nosotros mismos dioses para ser siquiera dignos de él?

Este no es el tipo de asesinato por el que uno es condenado a prisión o ejecución; es el tipo por el que uno es condenado a asumir la tarea que antes pertenecía al asesinado.[36]

Otras metáforas para describir la pérdida de fe, en el siglo XIX, evocaban la sensación de vértigo o desorientación. El novelista y biógrafo J. A. Froude describió a su generación como la que sufría al hallar «las luces a la deriva, las brújulas enloquecidas y nada sino las estrellas para guiarse».[37] Él mismo había pasado por una experiencia desorientadora: como joven miembro del Exeter College de Oxford, había publicado una novela sobre las complejidades de la duda religiosa, *La némesis de la fe*.[38] Un colega de la facultad organizó una quema pública de ejemplares;

Froude se vio obligado a dimitir. Las universidades de Oxford y Cambridge eran, en general, lugares difíciles para manifestarse como escéptico sobre la religión, y poco cambió a lo largo del siglo. Al principio del mismo, Percy Bysshe Shelley había sido expulsado del University College de Oxford por ser coautor de un tratado titulado *La necesidad del ateísmo*; al final del mismo, a Bertrand Russell se le impedía ser miembro del Trinity College de Cambridge por su conocido ateísmo. Dado que algunas facultades estaban concebidas como instituciones de formación para el clero anglicano, perder la fe implicaba también el abandono de la carrera. Si lo admitías después de convertirte en clérigo, perdías tu medio de vida e incluso podías enfrentarte a un proceso judicial. En 1860, seis clérigos contribuyeron en una colección de reflexiones críticas sobre asuntos religiosos, *Essays and Reviews*; a instancias del obispo Samuel Wilberforce, dos de ellos fueron condenados en un tribunal eclesiástico acusados de herejía (aunque el veredicto sería posteriormente anulado).[39]

Más allá de las fronteras de ese enrarecido ambiente, admitir tener dudas podía provocar una traumática ruptura con la familia. Cuando el joven Robert Louis Stevenson le dijo a su padre que había perdido la fe, este le respondió con las terribles palabras: «Has convertido toda mi vida en un fracaso».[40] Otro escritor, Edmund Gosse, tardó años en librarse de la austeridad de los Hermanos de Plymouth, a los que pertenecía su padre, Philip Henry Gosse.[41] En su fase más extrema, la infancia de Edmund había estado desprovista de visitas, juegos o libros aparte de la Biblia. Como escribió, aludiendo tanto a la cultura humanística como al compañerismo: «No tenía humanidad; me habían protegido cuidadosamente de la posibilidad de "contagiarme" de ella, como si fuera el más peligroso de los gérmenes». Más tarde recordaría con tristeza el afecto que él y su padre podrían haberse tenido de no haber sido por ese sistema de creencias, sobre todo porque ambos disfrutaban de esa gran afición de la época: explorar pozas rocosas junto al mar y coleccionar especímenes. En realidad,

Philip Henry Gosse era mucho más que un aficionado a estas actividades: era un naturalista de renombre, pero en sus libros proponía extrañas explicaciones sobre cómo tanto la historia bíblica de la creación como los descubrimientos de paleontólogos y geólogos podían ser ciertos. [42] Su teoría era que Dios había creado el mundo para que pareciera antiguo aunque no lo fuera. Le dolía que ni siquiera los clérigos más devotos lo encontraran convincente, o que les ofendiera la idea de un Dios que engañara deliberadamente.

En la Iglesia de Inglaterra, muchos de estos clérigos mostraron un interés por Darwin, y por otras ideas nuevas, mayor de lo que cabría esperar. Eran hombres cultos y atentos lectores de todo tipo de literatura. A menudo eran aficionados a coleccionar mariposas o a investigar en pozas marinas. Es muy posible que fueran los primeros en hacer cola en la librería o en la biblioteca para adquirir los libros de Darwin.

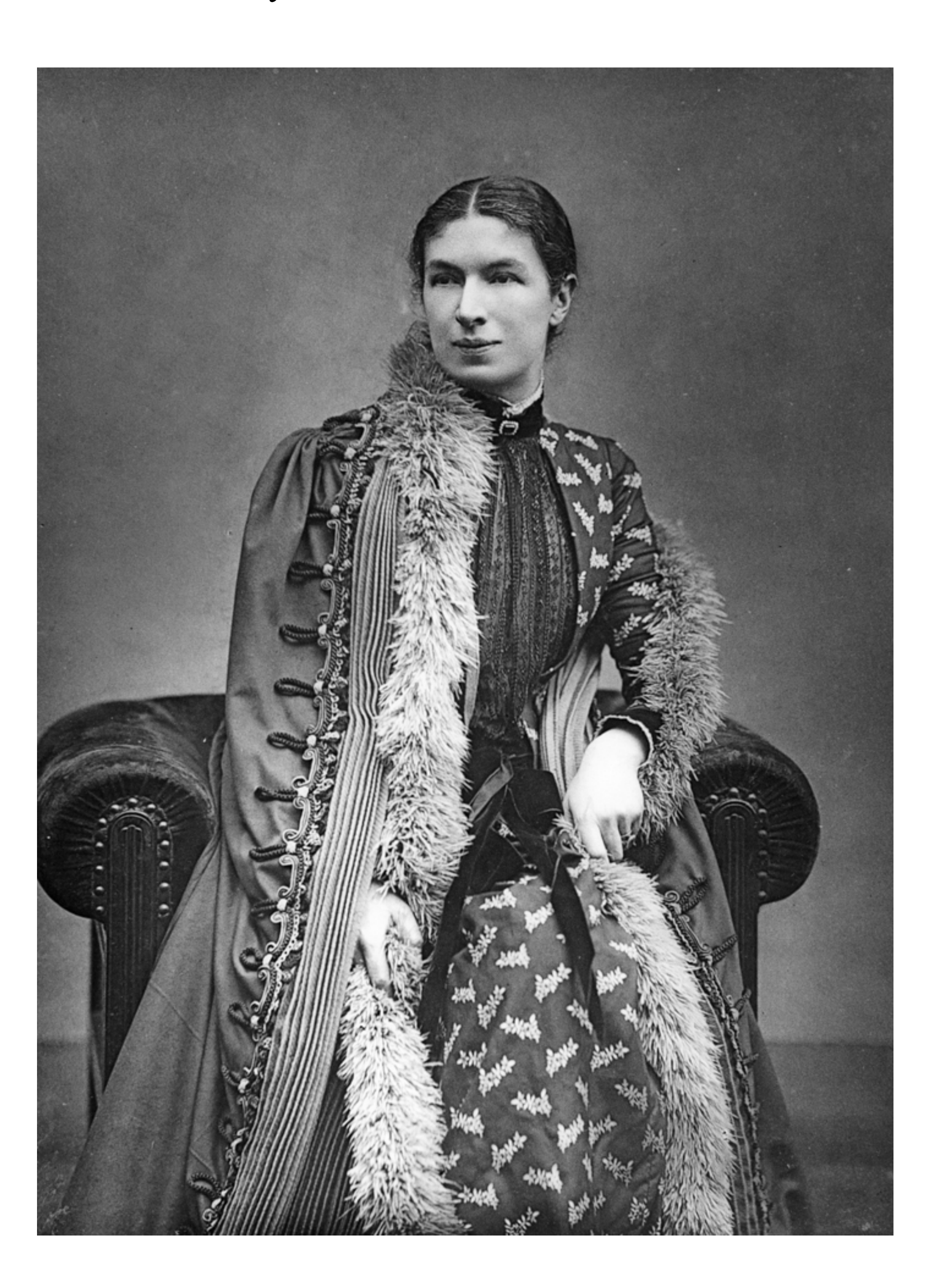
Sin embargo, esos libros no les resultaban una lectura tranquila, y a veces las redes de los cazamariposas se enredaban en las espinas de un dilema. Como dice Adrian Desmond, biógrafo de Huxley: «Carta tras carta, llegaban al buzón de Huxley vicarios con problemas, vicarios con dudas, vicarios que lo hacían responsable». [43] Algunos de ellos se veían sacudidos por bruscos cambios de opinión, como el clérigo padre de familia de la novela *Told by an Idiot* [Contado por un idiota], de Rose Macaulay. [44] El libro comienza con la madre anunciando a sus seis hijos:

> —Bueno, queridos, tengo que deciros algo. El pobre papá ha vuelto a perder la fe.
> —Papá es muy malo —se lamenta una de las hijas—. Mamá, ¿tiene que perder la fe este invierno? ¿No puede esperar hasta el próximo?

El problema de la familia es, por supuesto, que si admite que ha perdido la religión, se quedará en paro y todos sufrirán. Pero otra hija se muestra más esperanzada: «Tal vez para el próximo invierno la haya recuperado».

El siglo XIX fue la gran época de la novela larga, profunda y socialmente responsable, y tantos libros de este tipo incluían temas de la duda y la

lectura de Darwin que llegaron a constituir un género literario identificable.[45] Tomemos un ejemplo representativo de todos ellos: la novela de 1888 *Robert Elsmere*, de Mary Augusta Ward, una prolífica autora que eligió, recatada, publicar con su nombre de casada, Sra. de Humphry Ward. En realidad, era una Arnold: Matthew Arnold era su tío, y también estuvo vinculada a la familia Huxley cuando su hermana se casó con el hijo de T. H. Huxley.



En cuanto a «recatada»... no habría sido la primera palabra que se te ocurriera al ver su formidable figura victoriana doblar una esquina. Precisamente por eso, Virginia Woolf (ella misma formidable) se escondió tras un poste cercano.[46] En parte, su evasión se debía a que Mary Ward no estaba de acuerdo con ella en cuanto al voto femenino. Woolf estaba muy a favor, mientras que Ward se oponía, y poseía influencia en la Liga Nacional de Mujeres Contra el Sufragio. Sin embargo, hizo campaña a favor de la enseñanza femenina, cofundó la Asociación para la Educación de las Mujeres y apoyó a aquellas que estudiaban en Oxford. Siguiendo el espíritu arnoldiano, también creía en una mejor educación para los pobres; en Londres sigue existiendo un Centro Mary Ward para la educación de adultos.

Ward no era en absoluto irreligiosa, pero le fascinaban las fases evolutivas de la duda y sus consecuencias en la vida de las personas. *Robert Elsmere* —la más perdurable de sus veintiséis novelas— trata del personaje del título, un clérigo, y de su esposa, Catherine, devota creyente.[47] Su matrimonio es feliz, pero Robert experimenta una lenta y larga alteración en su fe. Desatiende sus sermones y se dedica a proporcionar medicinas a los enfermos de su parroquia y a intentar mejorar sus insalubres condiciones de vida. Catherine llama a este trabajo su «mugre y sumideros».

También entretiene a sus feligreses con historias, relatándoles las tramas de Shakespeare y Dumas, introduciéndoles en una nueva experiencia, la literatura, y permitiéndoles «vivir la vida de otra persona» durante media hora. Sin haberse convertido todavía en un escéptico, se está convirtiendo en un humanista. El proceso continúa. Elsmere lee a Darwin. Estudia historia y le preocupa el modo en que el cristianismo parece haber causado más violencia y sufrimiento que los que ha evitado. Se pregunta cómo sería un Cristo que solo fuera humano, e imagina «un cristianismo puramente humano, explicable, pero siempre maravilloso. Le rompió el corazón, pero

su hechizo era como un paisaje de ensueño en el que vemos los objetos de siempre bajo nuevas relaciones y perspectivas».

Este mundo «puramente humano» era el país de los sueños, un país de las maravillas alternativo, en el que, como Alicia, se aventuraban ahora muchas personas reflexivas. El mundo se veía diferente tras leer a Darwin o a Huxley. Sin embargo, las necesidades seguían siendo las mismas: la gente seguía necesitando medicinas y «sumideros»; seguía anhelando seguridad y sentido. Para quienes seguían el camino de Robert, empezaba a parecer que los valores humanistas o un «Cristo humano» podían proporcionar esas cosas tan bien como la teología tradicional, y tal vez mejor.

Así pues, haciéndose un «catecismo a sí mismo», Robert concluye que cree en Jesús, pero solo como sabio y maestro, no como hacedor de milagros o mediador directo con la Deidad.[48] En su opinión, incluso Dios debería ser sinónimo «del bien»: la cualidad que surge cuando las personas ayudan a sus semejantes o se sacrifican por los demás. Estos pensamientos se acumulan en él, hasta que decide: «Toda alma humana en la que se hace sentir la voz de Dios, goza, al igual que Jesús de Nazaret, de la filiación divina, ¡y "los milagros no suceden"!». Ya estaba. «Había acabado.»

Tiene que dejar la Iglesia, pero como sustitución de la misma se involucra en una escuela dominical no confesional para niños de clase trabajadora. Imparte clases en las que muestra las maravillas de la electricidad o la química, o introduce a los pequeños en las colecciones de historia natural. Da charlas en clubes de trabajadores. En resumen, se parece mucho a T. H. Huxley, o incluso a la propia Mary Ward, salvo que va más allá y crea una organización eclesiástica alternativa, basada en el meliorismo y la reforma de las condiciones de los pobres. Ward se inspira aquí en las ideas reales de un reformador social llamado Thomas Hill Green ('verde'), llamado Grey ('gris') en la novela.

La conversión (por así decirlo) de Robert Elsmere da al libro su larga pero clara línea narrativa. Por el camino se entretejen otros personajes, cada

uno de los cuales muestra una perspectiva diferente de las mismas cuestiones. Rose, la hermana de Catherine, es una música de talento que decide no renunciar a su arte en aras de la abnegación religiosa, como Catherine hubiera preferido que hiciera. Langham, el antiguo amigo de Robert en Oxford, que se enamora de Rose, también es librepensador, pero sus dudas le resultan más perturbadoras que al más robusto Elsmere. En el extremo totalmente opuesto del espectro se encuentra el señor Newcome, un clérigo de la tendencia «ritualista», obsesionado con las prácticas ceremoniales estrictas. Enfrentado a la idea de Elsmere de que las distintas creencias pueden tolerarse todas juntas, estalla: ¿cómo podemos andar por ahí eligiendo ociosamente en qué creer, como si fuera un juego, cuando todo el tiempo estamos en peligro desesperado, perseguidos por los dos «sabuesos» del Pecado y Satanás? Dice: «Veo la vida como un camino entre abismos por el que el hombre se arrastra [...] con manos y pies ensangrentados hacia una —estrecha— solitaria solución».[49] Ilustra la frase «se arrastra» haciendo gestos de garras mientras habla. «Qué vida tan desgraciada», piensa Elsmere con calma.

Su esposa Catherine es, en mi opinión, el personaje más conmovedor. Nunca se muestra fanática como Newcome. Incluso intenta tolerar el cambio de opinión de Robert, pero le resulta difícil por la más cariñosa de las razones: el miedo a lo que le sucederá después de la muerte. La misma preocupación sentía la esposa de Darwin, Emma: Charles la había advertido, antes del matrimonio, de que no era creyente.[50] Ella le agradeció su sinceridad, pero temía que eso significara que no le vería en la otra vida. El cristianismo de Tertuliano o Bernardo de Cluny ha evolucionado mucho: la perspectiva de que los seres más queridos vayan al infierno no es tan agradable, al fin y al cabo.

Catherine Elsmere se aflige por el futuro de su marido y, en términos más inmediatos, también debe afrontar la pérdida de su trabajo. Ward transmite vívidamente estos peligros espirituales y prácticos. ¿Cómo puede

alguien que ama a su marido mirarle, desde el otro lado de la chimenea, y saber con todo su ser que va a acabar en el infierno? Este, sin embargo, era el drama de muchos hogares victorianos.

Robert Elsmere no es una novela corta, ni siquiera para los estándares de su época, y recibió críticas exasperadas de personajes tan respetados como William Gladstone, quien la encontró perturbadora en lo religioso, amén de excesivamente didáctica.[51] Henry James la comparó con un barco que avanza lentamente con las bodegas llenas de carga, ¡y pocas personas como él para apreciar esto!

En mi caso, tras aproximarme a ella con inquietud, me sorprendió el modo en que me dejó absorta. Tal vez ayude tener un interés previo por la crisis de creencias y dudas de aquella época. Pero no soy la única. *Robert Elsmere* se convirtió en un éxito tras su publicación, vendiendo alrededor de 40.000 copias en Gran Bretaña y 200.000 en Estados Unidos solo en su primer año, gracias al boca a boca.[52] Algunas de estas ediciones eran piratas; tantas, que el libro se convirtió en una prueba de cargo para los activistas que intentaban introducir protecciones internacionales de los derechos de autor para autores y editores. Lo consiguieron, y las protecciones entraron en vigor en 1891: una pequeña victoria humanista en sí misma.

Lo más interesante, desde un punto de vista humanista, es que Robert hace mucho más que caer en el mar de la duda o perderse en la llanura crepuscular: pierde una versión de sí mismo. Sin embargo, al final la historia no trata de eso. Trata de hallar un conjunto de valores positivos y humanistas que ocupen su lugar. Para él, esos valores son dignos de llamarse una nueva religión.

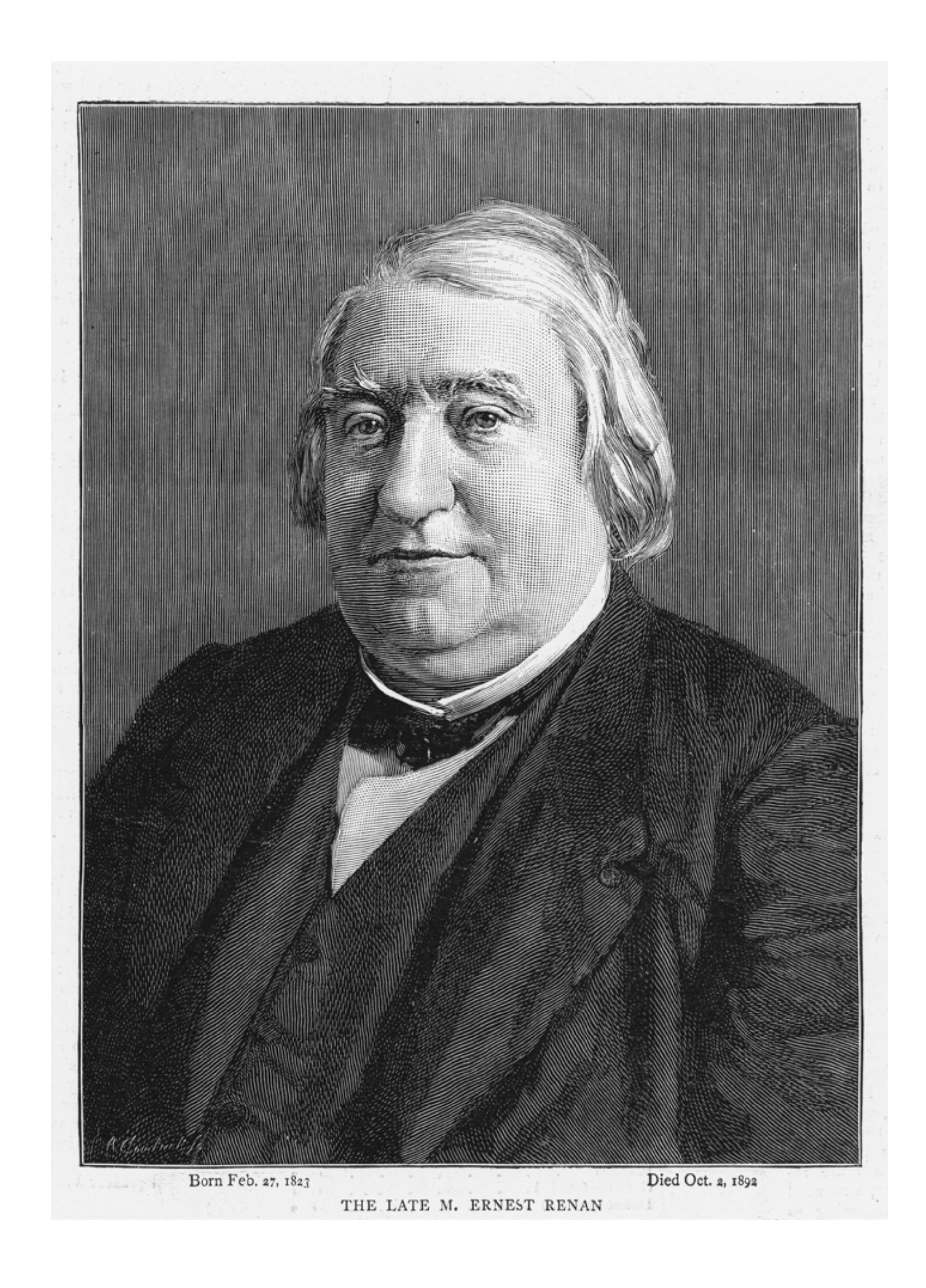
Otros también buscaban una religión nueva y más humana. Algunos de los resultados de esa búsqueda fueron realmente extraños.

Si se quería rediseñar el cristianismo para adaptarlo a las nuevas ideas de la humanidad, un enfoque posible era tomar la historia existente de Jesús y despojarla de todo lo sobrenatural, dejando solo una inspiradora historia sobre un gran maestro moral que vivió hace mucho tiempo. Ya existían precedentes de esto: el más notable, el realizado por el padre fundador de Estados Unidos Thomas Jefferson. En 1819, recortó —literalmente— ejemplares del Nuevo Testamento y reensambló pasajes seleccionados para formar un relato único de la vida de Jesús, aligerado de elementos como el nacimiento virginal, los milagros y la resurrección. [53] El texto restante hacía hincapié en las enseñanzas morales de Jesús, sobre todo en el Sermón de la Montaña. Jefferson llamó al nuevo texto *La vida y la moral de Jesús extraídas textualmente de los Evangelios en griego, latín, francés e inglés*. Una vez publicado, pasó a conocerse comúnmente como la Biblia de Jefferson. Su intención, confesada en una carta, era aislar «el código moral más sublime y benévolo que jamás se haya ofrecido al hombre», eliminando lo que él llamaba «anfibologías», o elementos ambiguos, incluidas historias que sospechaba que habían sido añadidas por varias manos o que, en general, eran inventadas. En cierto modo, trabajaba en la tradición de un Valla o un Erasmo: cuestionar los textos y tratar de volver a algo más puro y beneficioso. Pero llevó la idea mucho más lejos.

Otros no llegaron a recortar páginas, pero sí se plantearon formas de conservar las ideas e historias edificantes de la Biblia, liberándolas de su parte sobrenatural. Uno de ellos fue Matthew Arnold, cuyo largo ensayo *Literature and Dogma* abogaba por abordar los textos sagrados sobre todo como literatura, es decir, como fuentes puramente humanas de dulzura cultural y de iluminación. [54] Tenía la esperanza de que así se podría atraer de nuevo a algunas de las personas que se habían alejado de la religión e impedir que se marcharan aún más. Pero ¿a qué volverían sin el material sobrenatural? Sencillamente a los aspectos de la buena literatura: un buen mensaje moral y un personaje central memorable.

Para algunos, Jesús tuvo un interés tan fascinante como protagonista que se impuso incluso al propósito moral. A mediados del siglo XIX se escribieron dos influyentes biografías sobre él, en las que se le situaba en su propio contexto histórico y se examinaba su vida y su significado como mito. La más exhaustiva de las dos fue *La vida de Jesús* del historiador alemán David Friedrich Strauss, de 1835 (traducida al inglés por George Eliot). La más amena fue la de un francés, Ernest Renan: su *Vida de Jesús* apareció en 1863.

Fue la lectura del libro de Strauss la que puso a Renan en este camino: encontró el libro de joven, cuando estudiaba para sacerdote en su Bretaña natal. [55] El impacto fue inmediato: decidió abandonar el seminario. No obstante, siguió estudiando la Biblia y la historia, y era más deísta que ateo: creía que Dios había creado el mundo y lo había llenado de «inspiración divina» antes de retirarse de la escena. [56] Jesús no era más que un ser humano, pero no uno cualquiera. Renan evoca una figura extrema, visionaria, que se aleja progresivamente de todo apego al mundo y se acerca al drama de un cielo que solo él puede ver. Al final, Jesús ya no pertenece a este planeta. Renan nos hace sentir por qué la gente estaba tan cautivada por él; emplea las habilidades de un novelista psicológico para mostrar el carácter de Cristo a medida que se aleja de la humanidad normal sin abandonarla nunca del todo. Pero también utiliza su formidable erudición (y muchos viajes por los lugares originales) para mantener a Jesús enraizado en su contexto histórico y geográfico. Transmite vívidamente lo que pudo ser crecer tan alejado de los mundos culturales de Grecia o Roma.


Born Feb. 27, 1823 Died Oct. 2, 1892
THE LATE M. ERNEST RENAN

El libro causó furor (como el de Strauss), aunque Renan afirmó que lo había suavizado antes de publicarlo, para ofender menos. [57] Huyó de París a Bretaña, pero descubrió que su notoriedad le había precedido. «Siempre pensé que leías demasiado», le dijo uno de sus profesores de verano. En privado, Renan parece haber disfrutado bastante del alboroto: un testigo posterior de sus conferencias observó cómo sus ojos centelleaban en su cara redonda cada vez que abría la boca (mostrando sus «dientes muy pequeños») para decir algo más atrevido de lo habitual. [58] Al librepensador

estadounidense Robert G. Ingersoll, que lo conoció y compartía su tendencia a centellear, le divertía la forma en que los fanáticos se indignaban por el comportamiento alegre y modesto de Renan. «Esa alegría, esa buena filosofía, bufonadas incluidas, esas bromas y blasfemias, tal sensatez y sentido común —escribió Ingersoll—. Sus modales mentales eran excelentes.» [59]

El propio Ingersoll pertenecía a otra escuela de pensamiento: no encontraba a Jesús ni apasionante ni moralmente sabio. [60] Para él, era un defecto personal de Cristo haber mostrado tan poco interés por comprender los procesos físicos del mundo, o por mejorar las condiciones de vida en él. E. M. Forster pensaría lo mismo: admitió que le disgustaba lo ajeno de Jesús y su rechazo a la curiosidad intelectual, y encontró en él «tal ausencia de humor y diversión que se me heló la sangre». [61] Forster no creía que Jesús le hubiera gustado como persona, y eso rompía la baraja, ya que las respuestas personales lo eran todo para él. El problema, tal vez, era que algo de lo divino seguía pegado al personaje, se creyera o no en esa divinidad. Se le podía tratar de «humano, demasiado humano», pero seguía siendo el tipo de humano que se dedicaba por entero a la redención en el más allá y a la sumisión y el amor a Dios Padre.

Otra opción, para quienes preferían una religión aún más humanizada, consistía en colocar a la humanidad en el lugar de Dios o de Jesús y rendirle culto.

También en esto había precedentes. En Francia, justo después de la Revolución, había prevalecido brevemente una «religión» laica, destinada a sustituir a la religión católica, que los revolucionarios deseaban erradicar. [62] Comenzaron por saquear las iglesias. Incluso llegaron a plantearse la demolición de grandes catedrales, como la de Chartres, hasta que un arquitecto señaló que los escombros de un edificio así bloquearían todo el centro de la ciudad durante años. Pero también eran conscientes de que la gente podía necesitar un sustituto, así que erigieron personificaciones

como la Razón, la Libertad o la Humanidad como foco de devoción. El altar de Notre-Dame de París fue sustituido por otro dedicado a la Libertad, y el 10 de noviembre de 1793 se celebró allí el Festival de la Razón.



LA FÊTE DE LA RAISON, DANS NOTRE-DAME DE PARIS, LE 10 NOVEMBRE 1793
D'après le tableau de M. Ch. L. Muller, dix-neuvième siècle.

En él desfiló la Diosa de la Razón, interpretada por Sophie Momoro, esposa del organizador, Antoine-François Momoro. Al año siguiente, las religiones de la humanidad y la razón cayeron en desgracia ante Maximilien Robespierre, que mostró su desaprobación mandando guillotinar a Antoine-François Momoro y otros, e introduciendo en su lugar su propio culto del ser supremo, más deísta. Así continuó hasta 1801, cuando Napoleón lo prohibió y recuperó prácticas religiosas más convencionales.

La idea de venerar abstracciones de este tipo perduró. En Alemania, el filósofo Ludwig Feuerbach sugirió seguir una religión humana en su libro de 1841 *La esencia del cristianismo* (otra obra que sería traducida al inglés por George Eliot). Feuerbach argumentaba que, de todos modos, la religión monoteísta había sido el resultado de que los humanos eligieran sus mejores cualidades, las llamaran «Dios» y las adoraran. Así que lo mejor sería

eliminar al dios intermedio y adorar directamente a la humanidad, o al menos a nuestro lado moral. Feuerbach no intentó organizar una religión así, pero otros sí lo hicieron: en especial el pensador francés Auguste Comte.

Comte tenía algunas ideas excelentes: fundó la disciplina de la sociología y acuñó el término «positivismo» para describir su creencia de que nuestras vidas podrían estar mejor gobernadas si se basaran en la ciencia empírica (es decir, «positiva»). Su visión científica del mundo le llevó a rechazar la religión tradicional, pero su sociología le decía que la gente parecía necesitar un ritual en sus vidas para sustituirla. Por ello diseñó lo que se conoció como la religión positivista, o la religión de la humanidad. Estaba dedicada a una abstracción, pero sus prácticas no tenían nada de abstracto.

En primer lugar, como católico por educación, Comte estaba seguro de que esta religión necesitaría una figura femenina idealizada que sustituyera a la Virgen María. Encontró esa figura en una mujer que le fascinaba personalmente: Clotilde de Vaux. Tras un infeliz matrimonio con un hombre que la abandonó, murió joven, lo que la convertía en el símbolo perfecto de la suave y angustiada virtud femenina. En la religión de la humanidad, a veces parece que ella era más grande que la propia humanidad. Pero para las mujeres vivas, la religión de Comte tenía menos que ofrecer: se esperaba de ellas que se dedicaran exclusivamente a criar hijos.

También debía haber santos que sustituyeran a los católicos.[63] Comte eligió a una serie de artistas, escritores, científicos e incluso algunos pensadores religiosos que habían demostrado cualidades humanas sobresalientes, como Moisés. Les dio sus nombres a los meses del año, una idea tomada del calendario revolucionario. Y, por supuesto, debía haber un papa a la cabeza de todo. Parecía dispuesto a considerarse a sí mismo para ese papel, pero no tuvo tiempo de hacerlo oficial antes de su muerte en 1857.

Después de esto, la religión positivista se expandió como una bola de nieve y encontró adeptos en países de todo el mundo. Tuvo un duradero éxito en Brasil al ser adoptada por algunos de los fundadores de la nueva república tras el golpe de Estado de 1889. [64] Se sentían atraídos por la filosofía positivista del racionalismo y su oposición a la guerra y a la esclavitud. En Río de Janeiro se construyó un hermoso Templo da Humanidade, inspirado en el Panteón de París, que contenía un gigantesco retrato de Clotilde de Vaux con un niño en brazos. Lamentablemente, su tejado se derrumbó en una tormenta en 2009. En otras partes del país existen aún otras iglesias positivistas. [65]

Otra nación en la que los positivistas obtuvieron buenos resultados fue Gran Bretaña, donde muchos nadaban ya en el ilimitado mar de la duda. En 1859 —el año en el que se publicaron *El origen de las especies* y *Sobre la libertad* de Mill— el traductor inglés de Comte, Richard Congreve, fundó una rama londinense de la religión de la humanidad. Al principio, las reuniones se celebraban en su propia casa. Una pequeña congregación escuchaba sermones y recitaba el credo positivista, con frases como «Creo en el advenimiento del reino de la humanidad». [66] Congreve incluso habló, en un sermón, de la humanidad como el «gran poder que aquí denominamos el Altísimo». [67] Se tocaba música y se recitaba poesía. Una elección habitual era *El coro invisible* de George Eliot, que expresaba su deseo de vivir en la memoria humana y no en una vida celestial después de la muerte. [68] Los positivistas le pusieron música para que pudiera cantarse como un himno:

Oh, si pudiera unirme al coro invisible
de aquellos muertos inmortales que reviven
en mentes inspiradas por su presencia; que viven
en pálpitos conmovidos hasta la generosidad
en hazañas de osada rectitud [...] [69]

La propia George Eliot se interesó profundamente por las ideas humanistas y laicas, como se desprende de su elección de libros para traducir. [70] Sin embargo, tras conocer a algunos seguidores ingleses de la Iglesia positivista, se mantuvo alejada de ella. Esto se debió, en parte, a la misma dificultad que Forster tendría con Jesucristo: no le gustaba su líder. Congreve y ella eran vecinos, pero le parecía que su amabilidad superficial escondía un corazón frío.

Las otras grandes figuras intelectuales comprometidas con los temas de la religión y la ciencia de la época también se mostraron recelosas. John Stuart Mill escribió un *exposé* en el que ridiculizaba el apego comtiano a los rituales. [71] Destacaba el modo en que Comte rendía culto a la feminidad sin importarle las oportunidades de las mujeres en la vida real. T. H. Huxley echó un vistazo a la religión y la resumió como «catolicismo sin cristianismo». [72]

En realidad, algunos miembros de la Iglesia de la humanidad inglesa tenían también reservas sobre el exceso de ritual, y el resultado fue esa característica imprescindible en todas las religiones: un cisma. Se produjo en una reunión celebrada en 1881, y según el ameno relato de T. R. Wright *The Religion of Humanity* [La religión de la humanidad], «habían llegado a la Iglesia en un solo taxi y se habían marchado en dos». [73]

El grupo que se separó de Congreve estaba liderado por Frederic Harrison. Prefería una imaginería y una parafernalia menos elaboradas, y creía que «murmurar ritos católicos en un sórdido agujero» dejaba en ridículo al positivismo. [74] Seguiría habiendo himnos: su mujer, Ethel, editó una antología de ellos, que incluía títulos como «¡Salve! ¡Salve! Hijo de la humanidad». Pero se reunían en un lugar físicamente más luminoso, el Newton Hall de Fetter Lane, en Londres, y todo el enfoque resultaba más cálido. Nadie le llamaba insensible; era excepcionalmente cordial y divertido. Anthony Trollope lo describió como «un alegre carnicero montado en un hipopótamo». El hijo de Harrison, Austin, dejó un

maravilloso retrato de él en sus memorias, recordando las hilarantes y melodramáticas representaciones que su padre hacía en casa de su autor favorito, Shakespeare, hasta que los niños se desternillaban de risa y no podían continuar. [75] También contrató un tutor para ellos: el novelista George Gissing, que los entusiasmaba con historias de terror de su propia época escolar, muy diferente de la de ellos, en las que recordaba los azotes con un sonoro «¡Twack!».

Pese a personalidades tan atractivas, y al exuberante placer de cantar himnos, la religión de la humanidad dejó, en términos generales, un legado desafortunado. Hasta hoy en día, una opinión común acerca de los humanistas es que tan solo quieren sustituir una religión por otra y hacer de la humanidad un ídolo, despreciando a las demás especies como inferiores. Estas acusaciones eran en su mayoría ciertas en la idea religiosa de Comte, pero no es el caso del humanismo moderno, que rechaza los sistemas dogmáticos de todo tipo y subraya su respeto tanto por la vida humana como por la no humana.

Me parece una lástima que las perfectamente válidas ideas humanistas de Comte sobre la razón y la moral hayan ido de la mano de otra, bastante insultante: la de que los seres humanos necesitan santos y vírgenes, o no pueden arreglárselas sin ellos. Mill expresó esta objeción al pensamiento de Comte cuando preguntó: «¿Por qué esta sistematización universal?». ¿Y por qué este apego a ideologías, ritos y reglas? [76] Todo lo que había en la propia filosofía de Mill de libertad, diversidad y «experimentar modos de vida» iba en contra de ello. Le horrorizaba ver que una filosofía que partía de un deseo de «evolución» humana había terminado, en cambio, en el sometimiento al dogma.

El siglo XIX fue un período tan transformador, tanto en las ciencias como en las humanidades, que no tiene por qué sorprendernos este tipo de caprichosas respuestas. El Jesús humanizado y la religión de la humanidad fueron solo dos de ellas; existieron muchas más posibilidades. Las

memorias de Austin Harrison, el hijo de Frederic, nos ofrecen un vívido retrato de este libérrimo mundo intelectual del Londres victoriano en el que creció.[77] Estaba tan lleno de radicales, evolucionistas, librepensadores, agnósticos y positivistas que no ser uno de ellos «era no ser nadie». Los dramas producidos por la «muerte de Dios», la desorientación de perder la fe, los salvajes intentos de sustitución, el deseo de mentores morales, el entusiasmo científico: todo se mezcló para acabar formando un momento extraordinario en la historia del humanismo.

Este tipo de dramas persisten en nuestra época. Seguimos haciéndonos preguntas similares, aunque las formulemos de manera diferente: ¿cómo encaja el ser humano en el resto de la vasta gama de seres vivos, o en el universo físico en general? ¿Cómo podemos conciliar lo que surge del razonamiento científico con lo que nos ofrece nuestra herencia de pensamiento religioso? ¿Necesitamos héroes, santos o líderes morales? ¿Qué clase de entidad es esta humanidad que domina el planeta hasta el punto de que algunos han empezado a hablar de la época del Antropoceno? Desde luego, aún no tenemos respuestas, y tal vez nunca las tengamos. Pero como diría cualquier agnóstico, a veces es mejor no estar demasiado seguro de las respuestas.

Cuando el filósofo Bertrand Russell repasó este período —que fue el de su propia infancia en el siglo XIX, visto desde la perspectiva del muy diferente siglo que le siguió— escribió que podía parecer ingenuo y lleno de «patrañas».[78] Sin embargo, tenía una gran ventaja: la gente se movía más por la esperanza que por el miedo. En su opinión, para que la humanidad floreciera, o incluso siguiera sobreviviendo, debería aprender a lidiar con el miedo y recuperar algún rastro de esperanza.

10

El Doctor Esperanzado

Sobre todo de 1870 en adelante

Otro trío, esta vez de humanistas con una actitud positiva en una era de esperanza — Ludwik L. Zamenhof inventa una lengua — Robert G. Ingersoll cree en la felicidad — Bertrand Russell examina su entorno de un modo energético

Había muchas formas de tener esperanza en el siglo XIX. Había quienes confiaban en la revolución política. Otros soñaban con la ascensión de toda la humanidad, liderada por ingleses, a través de una escala de progreso. Algunos creían en victorias nacionalistas o en la trascendencia religiosa. Y algunos más eran optimistas en otro sentido: esperaban hallar soluciones racionales que impulsaran a los seres humanos a vivir sin fanatismo, sin superstición y sin guerras, por el bien de todos.

Este capítulo trata de tres de esas heroicas y esperanzadas personas. Las tres fueron hombres del siglo XIX y cargaban con gran parte del espíritu de ese siglo, aunque dos de ellos sobrevivieron a su final (y uno de ellos, Bertrand Russell, vivió mucho más allá). El tercero, Robert G. Ingersoll, murió en 1899.

Otro llegó lo suficientemente lejos como para ver sus esperanzas en la humanidad gravemente defraudadas por la Primera Guerra Mundial. Es a él

a quien conoceremos primero: Ludwik Lejzer Zamenhof, inventor de una lengua que comunicaba su optimismo en su mismo nombre.

Ludwik Zamenhof nació a finales de 1859 en el seno de una familia judía de Białystok. Esto le permitió conocer de primera mano los efectos de la opresión y los prejuicios a escala nacional en la vida de las personas. Białystok, actualmente en Polonia, tenía una larga historia como parte de diferentes naciones. Tras formar parte del entonces enorme territorio de Lituania, pasó a ser polaca durante un tiempo, y posteriormente, prusiana. Durante la juventud de Zamenhof, estuvo bajo control ruso. Más tarde sería invadida dos veces por Alemania. Su población era una mezcla de rusos, polacos, alemanes y judíos: cada grupo tendía a detestar y desconfiar de los demás, y los judíos se llevaban invariablemente la peor parte.



De niño, Zamenhof se dio cuenta de que la falta de entendimiento entre las comunidades de su ciudad parecía exacerbada por el hecho de que cada grupo invertía un intenso sentimiento emocional de identidad en su propia lengua, mientras que consideraba las lenguas e identidades ajenas como amenazas.[1] Allá donde iba, oía a la gente hablar de rusos, polacos, alemanes y judíos. Nunca les oía hablar de «personas».

Los habitantes de Białystok aprendían a menudo a chapurrear las lenguas de los demás, pero era un trabajo duro y suponía entrar en territorio ajeno: ninguna lengua era terreno neutral. Siendo todavía un adolescente,

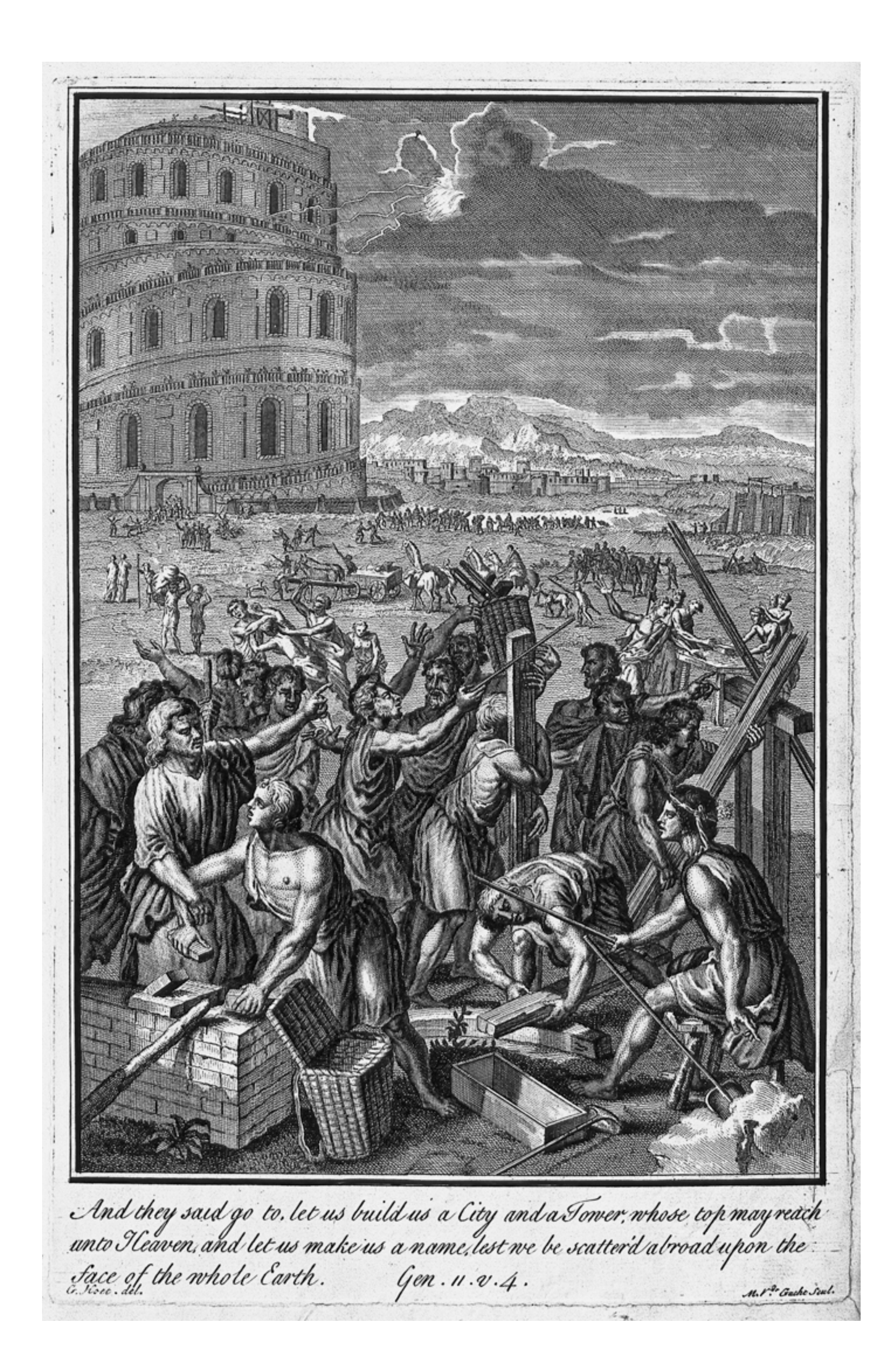
Zamenhof se preguntó si no sería útil tener una nueva lengua que se pudiera aprender sin mucho esfuerzo y que no fuera propiedad exclusiva de nadie.[2] No se planteaba que nadie perdiera su lengua materna o su cultura; simplemente habría una lengua-puente adicional, que ofrecería a todos un medio de comunicación y les ayudaría a entender a los demás como seres humanos con vidas similares a las suyas.

Era una bella idea que conservaba trazas de una antigua leyenda. La historia de Babel, en el Antiguo Testamento, contaba cómo los habitantes de aquella gran ciudad, que hablaban la misma lengua, diseñaron y construyeron una torre que llegaba casi hasta el mismo cielo.[3] Dios miró hacia abajo y dijo: «Todos forman un solo pueblo y hablan un solo idioma; esto es solo el comienzo de sus obras y todo lo que se propongan lo podrán lograr». Al no gustarle esta perspectiva, derrumbó la torre, envió a los constructores en todas direcciones y multiplicó sus lenguas para que en el futuro siempre tuvieran dificultades para trabajar juntos por el bien común. Desde entonces, la incomprensión lingüística y cultural mantuvo a la humanidad en estado de debilidad, incapaz de lograr lo que Forster llamaría una forma de «conectar», o lo que Erasmo llamó «amistad entre muchos».

Para Erasmo, y para otros a lo largo de siglos de historia europea, el latín había desempeñado este papel. Lo había hecho tan bien que algunos lingüistas medievales, sobre todo Dante, pensaron que el latín era una lengua artificial, creada por los romanos para superar la dispersión de las lenguas vernáculas naturales después de Babel.[4] Tenía la ventaja de que, al haber sido diseñado por un comité («formulado con el común consentimiento de muchos pueblos»), no estaba sujeto a caprichos individuales y no podía cambiar. Lorenzo Valla estropeó bastante esta teoría al señalar que el latín había mutado, y con vigor.

No obstante, el latín era una lengua restringida a unos pocos individuos cultos, e incluso entre ellos a finales del siglo XIX ya estaba en declive. Seguía siendo común en la educación escolar, pero el número de personas

que podían utilizarlo para comunicarse correctamente no dejaba de disminuir. Zamenhof pensó en el latín o el griego para su propósito, pero los rechazó principalmente porque, como el ruso y el polaco, poseían complicadas terminaciones verbales y sustantivas que atormentaban al estudiante. [5] También carecían de palabras para designar cosas modernas, un problema al que se habían enfrentado los ciceronianos.



De modo que reunió cuadernos de notas y guías lingüísticas —tenía una buena base en esos materiales, ya que su padre y su abuelo eran profesores de idiomas— y comenzó a crear su propia lengua, basada en la facilidad de aprendizaje.

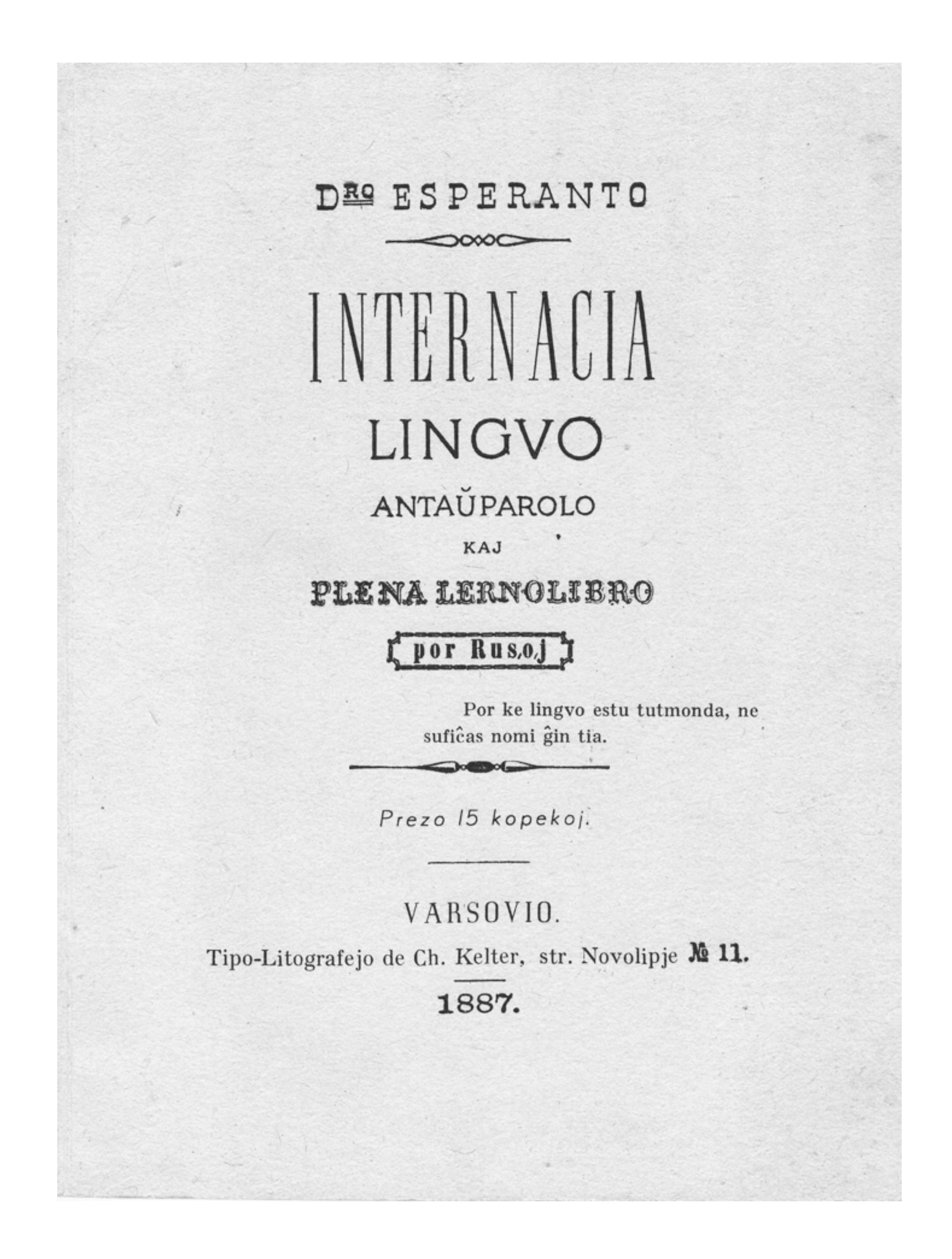
Eliminó el género, las mayúsculas y las minúsculas y las conjugaciones verbales. En su lugar, tomó unas novecientas palabras raíz derivadas de distintas familias lingüísticas y les añadió una serie de prefijos y sufijos coherentes para generar más significados. Cuando terminó esta primera versión de la lengua, organizó una fiesta de presentación el 17 de diciembre de 1878, apenas unos días después de su decimonoveno cumpleaños. Amigos y familiares se reunieron en torno a una mesa ingeniosamente dispuesta con una tarta, cuadernos y listas de vocabulario, y cantaron una canción:

Malamikete de las nacjes,
Kadó, kadó, jam temp' está!
La tot' homoze en familje
Konunigare so debá. [6] [7]

Hubo que superar un penoso contratiempo antes de que Zamenhof pudiera dar a conocer la lengua de forma más completa. [8] Tras el lanzamiento se fue a estudiar medicina a Moscú (se especializó en oftalmología y tuvo abierta una consulta en la comunidad judía de Varsovia durante el resto de su vida). Su padre, temiendo que el trabajo lingüístico distrajera al joven de sus estudios, intervino de un modo parecido a como lo había hecho el padre de Petrarca: se llevó los cuadernos de su hijo. Los ató en un paquete y los guardó bajo llave en un armario de su casa. Ludwik lo aceptó, pero, un par de años más tarde, estando en casa de vacaciones, pidió permiso para sacar los apuntes y poder al menos trabajar durante el descanso. Entonces se reveló que su padre no había guardado el material, sino que lo había quemado. Efectivamente, se había repetido la historia del

padre de Petrarca, pero esta vez nada en absoluto había sobrevivido a las llamas.

A Zamenhof no le quedó más remedio que recrear toda la lengua de memoria, y eso fue lo que hizo. En 1887 elaboró la primera cartilla. Conocido generalmente por el título de *Unua Libro* [Primer libro], estaba firmado con el seudónimo Doktoro Esperanto, que significa «Doctor Esperanzado», y de ahí el nombre de esperanto, la lengua de la esperanza. [9]



Dro ESPERANTO

INTERNACIA

LINGVO

ANTAŬPAROLO

KAJ

PLENA LERNOLIBRO

por Rusoj

Por ke lingvo estu tutmonda, ne sufiĉas nomi ĝin tia.

Prezo 15 kopekoj.

VARSOVIO.

Tipo-Litografejo de Ch. Kelter, str. Novolipje № 11.

1887.

Más tarde, para acompañarla, Zamenhof intentó crear una religión esperanzadora. Immanuel Kant había señalado, en 1795, que la religión y el lenguaje eran las dos principales fuentes de división entre humanos y, por tanto, también de la guerra, puesto que evidenciaban tan claramente las diferencias entre personas.[10] Como con el problema de la lengua, Zamenhof esperaba que a la gente le resultara más fácil superar esas diferencias si existía una religión secundaria compartida que pudieran añadir a sus propias culturas y prácticas.[11] La idea subyacente era que todos compartían una humanidad espiritual básica y, en cierta medida, también unos valores fundamentales. Por ejemplo, la clave de la ética universal se encuentra en la regla de oro del teólogo judío Hillel y de otros: «Lo que es odioso para ti, no le hagas a otro». Las variaciones de esta regla se encontraban en tantas culturas, y eran tan fáciles de recordar, que constituía un buen punto de partida para crear una especie de esperanto para el espíritu. Al principio, Zamenhof dio a la religión el nombre de Hillel y publicó la guía introductoria, *Hillelismo*, en 1901.[12] Eligió un nuevo seudónimo para sí mismo: Homo Sum, procedente de la frase de Terencio. Posteriormente el nombre de la religión también cambiaría: se convirtió (en esperanto, por supuesto) en homaranismo, es decir, «humanismo».

No a todo el mundo en el movimiento esperantista le gustaba la idea de jugar con la religión, y Zamenhof siguió el consejo de restar importancia a esta parte de su ideal, incluso cuando se dirigía a reuniones esperantistas.[13] Sin embargo, el pensamiento era el mismo: el homaranismo solo debía añadir un nivel de comunicación y humanidad compartida, no arrebatar a nadie su religión. El propio Zamenhof había sido sionista en su juventud; estaba firmemente arraigado en la comunidad judía donde trabajaba, y no le faltaba orgullo por su identidad hebrea.[14] Simplemente añadió esa idea extra: *nada humano es ajeno*.

Los esperantistas fueron los primeros en admitir que sus proyectos requerían mucho optimismo. El *Primer Libro* se abría con la admisión: «El

lector desconfiará sin duda cuando ponga los ojos en este librito; suponiendo que trata de una utopía imposible de realizar».[15] O, como rezaba una encantadora primera traducción al inglés: «The reader will doubtless take with mistrust this opuscule in hand, deeming that he has it here to do with some irrealizable utopy» («Sin duda el lector desconfiará del opúsculo en su mano, y juzgará que tiene que ver con alguna irrealizable utopía»). Mucha gente ha sonreído y considerado el esperanto como una fantasía quijotesca basada en una visión de los humanos como seres que realmente pueden aprender unos de otros a fusionarse en una amistad universal.

¿Debe ser risible esa idea? Depende de cómo se plantee. Ciertamente, tras más de un siglo de existencia del esperanto, todavía no hemos conseguido alcanzar la paz mundial, ni siquiera encaminarnos sistemáticamente en la dirección correcta. En cuanto al homaranismo, pocos han oído hablar de él. Por desgracia, los Gobiernos nunca han prestado mucha atención al esperanto, al menos no en el buen sentido: nunca fue adoptado por ninguna organización internacional, salvo la de los propios esperantistas. En 1908, un médico esperantista llamado Wilhelm Molly intentó crear un microterritorio esperantista en su ciudad natal de Moresnet Neutral, una zona de Bélgica frecuentemente disputada por Alemania (por tanto, en una situación vulnerable, no muy diferente a la de Białystok, aunque a menor escala).[16] El Dr. Molly planeaba rebautizarla Amikejo, o Lugar de la Amistad. Pero el siglo XX ofreció poco margen para una micronación de amistad y paz, y el plan naufragó con el inicio de la Primera Guerra Mundial. Mucho más tarde, en 1967, el esperanto fue elegido lengua oficial de la isla de las Rosas, una nación fundada en una plataforma marítima frente a la costa de Rímini, en Italia.[17] Pero el propósito principal del país era el poco idealista objetivo de evadir los impuestos y las leyes italianas; fue dinamitado por el Gobierno de la península itálica.

No obstante, para Zamenhof y los esperantistas el ideal de la lengua, y en cierta medida de la religión, siempre mereció la pena, sobre todo porque era un permanente signo de esperanza. Puede que el esperanto y el homaranismo nunca lleguen a ser proyectos que adopte un gran número de personas, pero plantean la idea de tal posibilidad. Son intentos, como los ensayos de Montaigne. Aunque no cambien mucho el mundo, es alentador que existan. El esperantismo también proporciona una red internacional de compromiso mutuo y de conexión para aquellos que se involucran en ello.



Y a veces el esperanto aparece donde menos te lo esperas. Al visitar la casa de Petrarca en Vaucluse, mientras escribía este libro, caminando por el sendero que bordea su querido arroyo, me sorprendió y alegró ver una placa mural en esperanto. Traduciendo una placa cercana en francés, y fechada en 1937, conmemora la poesía y las investigaciones históricas de Petrarca, y su decisión —exactamente seiscientos años atrás— de construir su casa en ese hermoso lugar.

Hay otra figura, un poco anterior, también impulsada por las esperanzas y las posibilidades, y desmesurada en todos los sentidos. Lo hemos conocido antes: Robert G. Ingersoll, creador del credo de la felicidad citado en la introducción:

> La felicidad es el único bien.
> El momento de ser feliz es ahora.
> El lugar para ser feliz es aquí.
> La manera de ser feliz es hacer que los demás lo sean. [18]

Gracias a las innovaciones tecnológicas de la época podemos oírle pronunciar estas palabras, de forma tenue y entrecortada. Las grabó en 1899 en el estudio de sonido de Thomas Edison, y el cilindro fonográfico se conserva en el museo de la casa natal de Ingersoll, en Dresden, Nueva York, junto a otra grabación suya en la que habla del gran tema: «la esperanza».

Ingersoll era agnóstico y racionalista, así como un ejemplo típico de los carismáticos oradores de su época en cuanto a estos temas. [19] He estado a punto de describirlo como uno de sus predicadores itinerantes, y en su caso cualquier parecido con ese arquetipo no es casual. Había crecido en la carretera con su padre, un ministro congregacionalista que se trasladaba con frecuencia de un lugar a otro, entre otras cosas porque no dejaba de molestar a la gente de cada sitio con sus sinceras opiniones, especialmente en contra de la esclavitud. [20] La fecha de nacimiento de Robert figura en

una Biblia familiar: 11 de agosto de 1833. En otra Biblia familiar la fecha era el 12 de agosto. «Así pues —comentaba—, ya ven que lo primero que hallé en la Biblia fue una contradicción.»

Gracias a su educación tuvo la oportunidad de observar las muchas maneras en que se podían emplear el lenguaje y la mera presencia física para divertir, seducir, desafiar e inspirar a una multitud.[21] A medida que crecía, se dedicó a profesiones que perfeccionaban aún más sus habilidades. Primero fue maestro de escuela, aunque pronto fue expulsado por su tendencia a hacer bromas inapropiadas en clase: por ejemplo, que el bautismo era una práctica saludable, siempre que se hiciera con jabón.

A continuación, se formó como abogado, dejando de lado un intervalo durante el cual luchó y fue hecho prisionero en la Guerra Civil estadounidense, experiencia que le dejó un odio de por vida hacia todo conflicto bélico.[22] Durante sus estudios de Derecho, un juez amigo le dio acceso a su biblioteca personal, compuesta por libros de filosofía china e india, así como obras de Lucrecio, Cicerón, Voltaire, Paine, Spinoza, Hume, Mill, Gibbon, Darwin y Huxley: la lista de lectura perfecta para un «librepensador» en ciernes, por usar el término de la época.[23] Ingersoll, que había desaprovechado oportunidades anteriores de recibir una educación humanística general, se abrió camino entre las estanterías. Le horrorizaba saber que en el pasado se había acusado a la gente de blasfemia por expresar tales ideas, y le horrorizaba aún más darse cuenta de que en Estados Unidos seguían dándose persecuciones similares.[24] Comenzó a llevar esos casos a juicio. En el tribunal perfeccionó una forma de hablar enérgica y ortodoxa que otros jóvenes abogados trataron de imitar, aunque con poco éxito. Entre los que abandonaron rápidamente el intento estaba Clarence Darrow, posteriormente famoso como defensor del profesor de biología John T. Scopes, procesado en 1925 por desafiar una ley de Tennessee contra la enseñanza del darwinismo.[25] Como Darrow recordaba de Ingersoll: «He encontrado a unos pocos que dominaban su forma de

expresión, pero les faltaba lo que nunca le faltó a Ingersoll: algo que valiera la pena decir».

Ingersoll tenía mucho que decir, y cada vez más lo decía tanto fuera como dentro de los tribunales.[26] Comenzó a escribir artículos y a dar conferencias, comenzando con una en 1860 en Pekin, Illinois, sobre otro gran tema de la época: el progreso. Estas conferencias y escritos se convirtieron en la principal actividad de su vida durante treinta años. Además de la esperanza, el progreso y la felicidad, otros temas incluían la forma en que (en su opinión) la religión convencional arruinaba y limitaba el alcance de la vida de las personas, y lo deseable que resultaba liberarnos pensando de modo más racional.

Para ello aportó todas las habilidades retóricas que había desarrollado en sus diversas carreras. Cicerón y Quintiliano habrían quedado impresionados con el alcance de Ingersoll. Empleaba la lógica y señalaba las contradicciones de las historias de milagros o de oraciones respondidas. Empleaba el humor, y a menudo sonaba como un monologuista cómico.[27] En una ocasión en que una mujer le vio salir de un bar y le dijo, escandalizada: «Caramba, señor Ingersoll, me sorprende verle salir de un lugar así», él respondió: «Caramba, señora, no querrá que me quede ahí todo el tiempo».

En otras ocasiones recurría al melodrama, y hablaba, por ejemplo, de los «fantasmas» de la religión que dominan la historia: «No han escatimado esfuerzos para convertir el águila del intelecto humano en un murciélago de las tinieblas», entonaba.[28] Pero ¡que se vayan los espectros! «Que cubran sus cuencas sin ojos con sus manos descarnadas y se desvanezcan para siempre de la imaginación de los hombres.»

Todos estos elementos —drama, argumentos, humor— se veían realzados por su discurso, que era tanto más imponente cuanto que procedía de una notable presencia física. El propio Quintiliano había recomendado cultivar todas las ventajas naturales que uno tuviera, «como la voz, los

pulmones y la gracia de porte y movimiento».[29] Ingersoll las tenía todas, aunque su porte fuera el de un oso. Le encantaba comer y beber: «La buena cocina es la base de la civilización. [...] El inventor de una buena sopa ha hecho más por su raza que el creador de cualquier credo. Las doctrinas de depravación total y castigo sin fin nacieron de una mala cocina y la dispepsia».[30] Tan bien comía que un periodista del *Oakland Evening Tribune* comentó cuán «espectacular auto de fe» se habría hecho con su cuerpo, de haber vivido en otra época y acabar quemado en la hoguera.[31]



Para Ingersoll, las ideas humanistas no tenían nada de abstracto: afectaban a todo su estilo de vida.[32] Además de la buena comida, disfrutaba de la buena cultura. Como Frederic Harrison, adoraba a Shakespeare.

Coincidía con Matthew Arnold en valorar «lo mejor que los hombres y mujeres del mundo han dicho, pensado y hecho». Esas mejores obras eran las verdaderas «Sagradas Escrituras» de la humanidad, decía, junto con los mejores inventos y las mejores leyes, ya que esos dos campos de la creación humana también tenían un efecto muy positivo en la vida de las personas.

Expresaba su entusiasmo ante la mera existencia en el planeta:

> ¿Merece la pena vivir? Solo puedo responder por mí mismo. Me gusta estar vivo, respirar el aire, mirar el paisaje, las nubes, las estrellas, repetir viejos poemas, mirar cuadros y estatuas, oír música, las voces de los que quiero. Me gusta comer y fumar. Me gusta el agua bien fría. Me gusta hablar con mi mujer, con mis hijas, con mis nietos. Me gusta dormir y soñar. Sí, se puede decir que, para mí, merece la pena vivir. [33]

Este tipo de menciones a su esposa, Eva Parker, y a su familia salpicaba su obra. [34] La pareja disfrutó de treinta y ocho años de matrimonio y tuvo dos hijas, de las cuales la mayor, Eva Ingersoll-Brown, llegó a ser una destacada defensora del feminismo y una librepensadora. El propio Robert apoyó la causa feminista y también defendió los derechos de los niños. Los padres que pegan a sus hijos, decía, deberían hacer que alguien fotografiara sus caras rojas, furiosas y feas mientras lo hacen, para ver por sí mismos en qué se han convertido. En lugar de buscar justificaciones para la violencia, se pregunta: ¿por qué no tratar a los niños «como si fueran seres humanos»?

En otro credo que sumar al que escribió acerca de la felicidad, dijo:

> Creo en la nobleza de la naturaleza humana. Creo en el amor y en el hogar, en la bondad y en la humanidad. Creo en el buen compañerismo y en la alegría, en hacer felices a la esposa y a los hijos. Creo en el buen carácter [...], creo en el libre pensamiento, en la razón, la observación y la experiencia. Creo en la autosuficiencia y en expresarse de forma sincera. Tengo esperanza en la raza humana. [35]

Naturalmente, estas opiniones le conllevaban enemistades y sospecha. Sus oponentes le llamaban Robert Injuresoul (Robert «Herida en el Alma»), y en sus conferencias le lanzaban frutas y verduras. [36] Todo le rebotaba: los insultos, los apodos, las coles, los tomates. Incluso hacía buen uso de la fruta en sus metáforas. [37] Acumular riquezas para el cielo era malgastar el

tiempo en la Tierra, decía. En lugar de ello, «quiero exprimir la naranja hasta dejarla seca, para que cuando llegue la muerte solo queden las cáscaras. Así pues, exclamo: “¡Larga vida!”».

Su vida no sería excepcionalmente larga: Ingersoll murió de insuficiencia cardíaca a los sesenta y cinco años, en 1899. Dejó admiradores, seguidores e imitadores, así como muchos corresponsales, en una red que rivalizaba con la de Petrarca, Erasmo o Humboldt. Esta red creció gracias a la atención que sus apariciones suscitaban en los periódicos, lo que a su vez provocaba cartas de curiosos, de personas enfadadas o angustiadas. De sus respuestas, la que más me ha impresionado es la carta que escribió en 1890 a un hombre que le había escrito diciendo que tenía sentimientos suicidas.[38] Ingersoll le aconsejó: «Ningún hombre debería suicidarse mientras pueda ser mínimamente útil a alguien, y si no puedes encontrar a alguna persona por la que estés dispuesto a hacer algo, busca un buen perro y cuida de él. No sabes lo bien que te sentirás». Espero que el hombre siguiera su consejo.

El credo de la felicidad de Ingersoll sigue siendo popular entre las organizaciones humanistas. Aunque se expresa como una serie de respuestas, también nos incita a interrogarnos: ¿por qué no deberíamos ser más felices de lo que somos? ¿Por qué aceptar las miserias del terror religioso, o la crueldad patriarcal, o la sinrazón, en lugar de encargarnos de hallar una forma mejor de vivir? Esa era la esperanza de Zamenhof al inventar su lenguaje. Y como escribió Bertrand Russell: «El deber del hombre no es deslizarse por el mundo para escapar de la ira de Dios. El mundo es nuestro mundo, y depende de nosotros crear un cielo o un infierno».[39]

Lo que me lleva al tercer humanista esperanzado de este capítulo. Él también se formó en el mundo del siglo XIX y sus experimentos, pues nació

en 1872, en plena era victoriana, pero vivió hasta 1970, un mundo de *hippies*, música *rock* y ordenadores.

Según su madre, nada más nacer, Bertrand Russell empezó a mirar a su alrededor «de forma muy enérgica».[40] Fue exactamente lo que siguió haciendo durante sus noventa y siete (casi noventa y ocho) años, como filósofo, lógico, matemático, polemista, activista político, liberador sexual, feminista, racionalista, ateo, activista contra las armas nucleares y muchas otras cosas.



Llegó al mundo aparentemente rodeado de buenos presagios, si uno cree en esas cosas, algo que él nunca haría. Su madre, Katharine Russell, vizcondesa de Amberley, luchó por mejorar el acceso de las mujeres a la educación y tuvo el honor —tras un discurso que pronunció en Stroud, en

1870— de ser descrita por la reina Victoria como merecedora de «una buena tunda».[41] El marido de Katharine, John Russell, vizconde de Amberley, era hijo del ex primer ministro lord John Russell, y él mismo, diputado e impulsor de causas socialmente progresistas.[42] Perdió su escaño en 1868, en parte por su apoyo a la mejora del acceso al control de la natalidad. Esta pareja de aristócratas librepensadores e intrépidos también mantuvo una relación abierta: la vizcondesa tuvo un amante, con el conocimiento y la aceptación de su marido.

El nacimiento de «Bertie» fue supervisado por una pionera médica, Elizabeth Garrett Anderson, amiga de la familia. Como padrino eligieron a otro amigo: John Stuart Mill. La elección fue significativa. Si su tarea era guiar espiritualmente al niño, era poco probable que lo hiciera hacia la religión tradicional.

Por desgracia, Mill murió cuando Russell tenía menos de un año, por lo que no pudo influir mucho en él. No de modo directo, al menos: a través de sus escritos, tuvo mucha influencia. Russell dijo que leer la autobiografía de Mill a los dieciocho años le liberó de los últimos restos de su anterior creencia infantil en el cristianismo.[43]

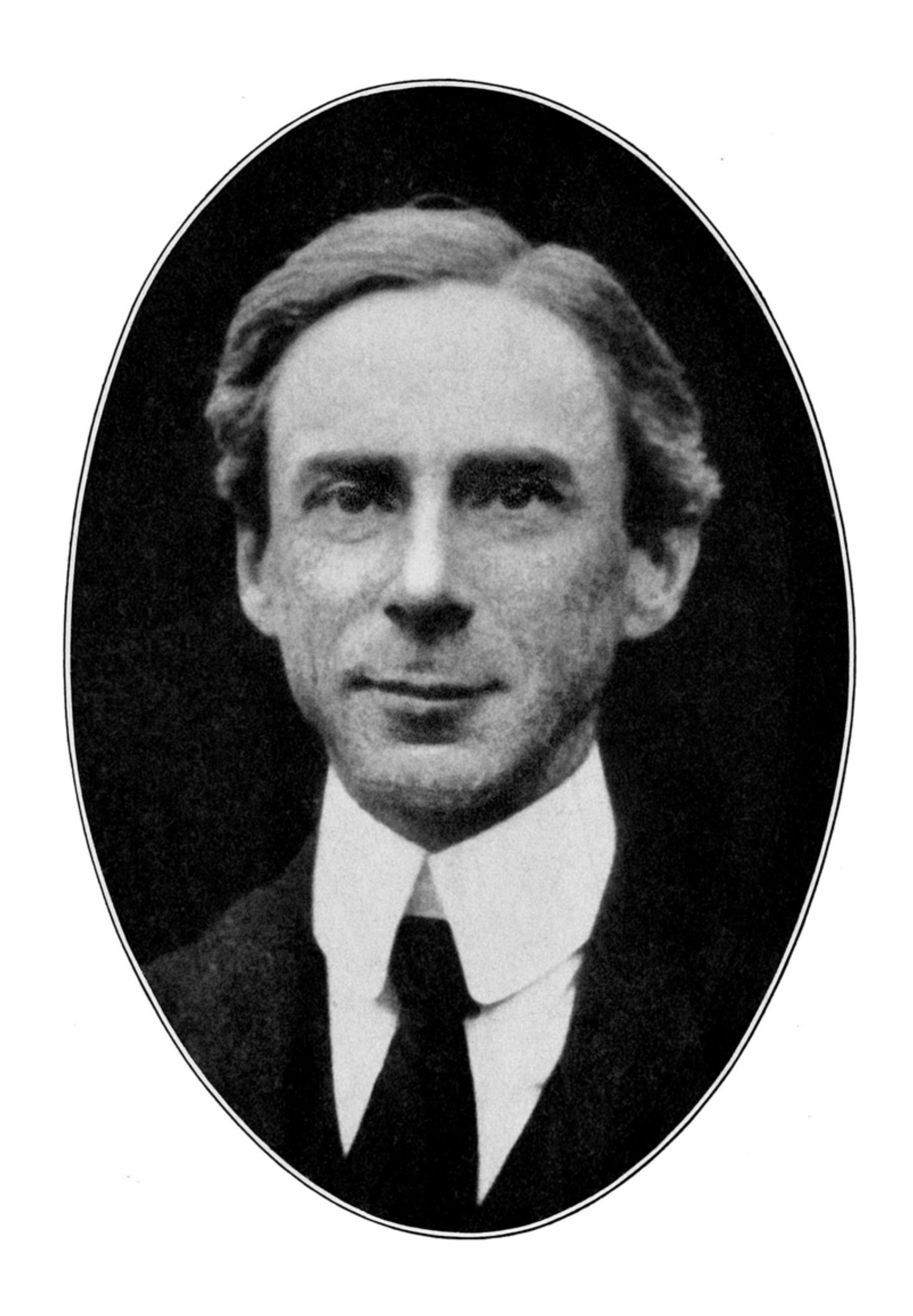
Y la muerte de Mill no fue siquiera la más importante en la vida temprana de Russell, ya que su madre murió cuando él solo tenía dos años, y poco después su padre, que falleció un año y medio después. Russell y sus hermanos mayores fueron criados por la abuela paterna. Era ascética y tradicional: Russell recordaba especialmente que nunca se sentaba en una silla cómoda hasta después de la hora del té. En la novela de Anthony Trollope *Can You Forgive Her?* [¿Puedes perdonarla?], se describe al personaje de lady Macleod como «educada en una época en que los sillones se consideraban perversos, y entre gente que consideraba que todas las posturas fáciles lo eran; y todavía podía presumir, a los setenta y seis años, de que nunca se reclinaba hacia atrás».[44]

Aun así, Russell también aprendió algo importante de su severa abuela. «Me regaló una Biblia con sus textos favoritos escritos en las guardas. Entre ellos estaba “No seguirás a la multitud para hacer el mal”.» [45] Ese, contaba Russell, fue el lema que le guio toda su vida. Y lo cumplió. Si la razón le decía que un argumento era correcto o incorrecto, siempre lo decía, aunque eso pudiera causarle problemas. Tituló una de sus obras más provocadoras, con acierto, *Ensayos impopulares*.

Este principio iba de la mano de otro: Russell consideraba «indeseable creer una proposición cuando no hay motivo alguno para suponerla verdadera». [46] En 1952 proporcionó una buena metáfora al respecto, aunque en realidad no se publicó entonces. En respuesta a una pregunta periodística, «¿Existe Dios?», pidió al lector que pensara en una tetera en órbita:

> Si yo sugiriera que entre la Tierra y Marte hay una tetera de porcelana que gira alrededor del Sol en una órbita elíptica, nadie podría refutar mi aseveración, siempre que me cuidara de añadir que la tetera es tan pequeña que no puede ser vista ni por los telescopios más potentes. Pero si yo dijera que, puesto que mi aseveración no puede ser refutada, dudar de ella es de una presuntuosidad intolerable por parte de la razón humana, se pensaría con toda razón que estoy diciendo tonterías. Sin embargo, si la existencia de tal tetera se afirmara en libros antiguos, si se enseñara cada domingo como verdad sagrada, si se instalara en la mente de los niños en la escuela, la vacilación para creer en su existencia sería un signo de excentricidad, y quien dudara merecería la atención de un psiquiatra en un tiempo ilustrado, o la del inquisidor, en tiempos anteriores. [47]

He aquí una de las convicciones más fuertes de Russell: que aceptar afirmaciones basándose únicamente en la autoridad nunca es suficiente. También tenemos un maravilloso ejemplo del tono de Russell. Tenía, como Thomas Paine escribió una vez de Voltaire, una gran capacidad para detectar la estupidez, combinada con una «irresistible propensión a exponerla». [48] Al igual que con Voltaire, y también con Ingersoll, esto podía ser entretenido o irritante, dependiendo de tu estado de ánimo y también de si eras tú la persona cuya estupidez estaba exponiendo.



Tras su pícara apariencia, el pensamiento de Russell se basaba en un profundo conocimiento del razonamiento lógico formal: la lógica y las matemáticas eran sus grandes (e interconectados) amores. Las matemáticas llegaron a su vida cuando tenía once años y su hermano le regaló un ejemplar de la *Geometría* de Euclides.[49] Russell quedó extasiado: «No había imaginado que hubiera algo tan delicioso en el mundo».

Posteriormente enseñó ambas materias y escribió, junto con Alfred North Whitehead, el magistral *Principia mathematica*, que investiga los fundamentos lógicos de las matemáticas. También indagó los fundamentos lógicos de muchas otras cosas —el nacionalismo, las justificaciones de la guerra, la oposición al control de la natalidad, la negación de los derechos de la mujer, la justificación del poder eclesiástico— y los encontró deficientes.

Fue la lógica, amén de la tradición familiar, lo que le llevó a implicarse muy pronto en la lucha por el sufragio femenino. Se presentó a las elecciones como diputado por Wimbledon, en 1907, por esta única cuestión, sabiendo que perdería pero queriendo dar publicidad a la causa, al igual que Mill había hecho con sus argumentos parlamentarios en 1867.[50] Lo que conmocionó a Russell no fue la derrota en sí, sino el horrible comportamiento de las fuerzas opositoras. Turbas organizadas acudían a sus discursos para arrojar huevos podridos o, en un incidente, soltar ratas vivas entre el público, además de arrojar una muerta a la sala de reuniones de los activistas. Como Zamenhof e Ingersoll, Russell se preguntaba por qué las cosas no podían gestionarse de forma más racional; ¿por qué la gente no podía ver el camino hacia el bienestar y la felicidad, cuando todo era tan lógico?

No obstante, la vida de Russell no se guio exclusivamente por la razón o la lógica: a veces sufría depresión. En una ocasión, cuando era joven, se quedó mirando la puesta de sol y pensó en suicidarse, pero se salvó, según él, porque seguía queriendo aprender matemáticas.[51] Le invadían intensas emociones; en una ocasión se le describió como «un buen odiador», y era igualmente propenso a los amores o enamoramientos repentinos.[52] En una extraña ocasión, al ver a la esposa de su colega Whitehead visiblemente enferma y dolorida, comprendió de golpe que

> la soledad del alma humana es insoportable; nada puede penetrarla salvo la mayor intensidad del tipo de amor predicado por los maestros religiosos. Todo lo que no surja de este motivo es dañino o, en el mejor de los casos, inútil; de ello se deduce que la guerra es un error, que la

> educación en las escuelas públicas es abominable, que el uso de la fuerza debe ser despreciado y que en las relaciones humanas se debe penetrar hasta el núcleo de la soledad de cada persona y hablarle. [...] Después de haberme preocupado durante años solo por la exactitud y el análisis, me encontré lleno de sentimientos cuasi místicos sobre la belleza, con un intenso interés por los niños y con un deseo casi tan profundo como el de Buda por hallar una filosofía que hiciera soportable la existencia. [53]

No se trataba de lógica, sino de una epifanía. La experiencia también le hizo ver que se había desenamorado de su propia esposa, Alys, y se divorciaron un tiempo después; seguiría con tres matrimonios más, así como con muchas aventuras. Durante la mayor parte de su vida fue excepcionalmente lujurioso; tal vez, adicto al sexo. Tenía tendencia a probar suerte con casi todas las mujeres que conocía; por lo que sabemos, nunca cruzó la línea de la coacción, pero su comportamiento podía resultar tedioso para aquellas que le rodeaban y agotador para él mismo. Que Russell era demasiado humano también queda patente en la intensidad emocional, muy personal, que ponía en su búsqueda de las verdades de la lógica y las matemáticas. [54] Amaba ambas materias porque tenían una validez trascendental que iba más allá de la vida humana, pero también le ofrecían una fuente de significado emocional, como la poesía había hecho con el joven Mill. Russell bromeó al respecto: cuando en 1929 la revista *Little Review* de Chicago le preguntó qué cosas le gustaban más, respondió: el mar, la lógica, la teología y la heráldica. «Las dos primeras porque son inhumanas; las dos últimas, porque son ridículas.»

Nunca pudo resistirse a esos ingeniosos giros de la frase, pero su aversión a la tradición teológica era más profunda de lo que sugiere esta afectuosa broma. Al igual que los antiguos epicúreos, o el barón de Holbach en la época de la Ilustración, o Ingersoll en tiempos más recientes, Russell pensaba que escapar de las ansiedades religiosas, especialmente sobre la vida después de la muerte, era totalmente necesario para que los seres humanos fueran felices. [55] El miedo es el mayor enemigo de la felicidad, y la religión, a su vez, es una de las mayores fuentes de miedo. Utilizar frases como «temeroso de Dios» en un sentido positivo le repugnaba. A veces, por

supuesto, un estado de alarma es útil, como cuando nos enfrentamos a una amenaza física de la que debemos escapar, pero en la mayoría de las situaciones de la vida moderna, creía, no lo necesitamos tanto como el valor. «Debemos mantenernos de pie y mirar al mundo a la cara.»[56] En general, como Ingersoll, deseaba que la vida humana fuera más audaz, más libre, más constructiva, más alegre, y creía que dependía en gran medida de nosotros que así fuera.

Otro temor que arruinó muchas vidas fue el miedo al extranjero, o a cualquiera que fuera diferente de uno mismo: sentimientos avivados tanto por nacionalistas como por racistas. En 1914, el año siguiente a la publicación del último volumen de *Principia mathematica*, el mundo hizo realidad los peores temores de Russell a este respecto con el inicio de la Primera Guerra Mundial. Al escribir a su amante Ottoline Morrell en los primeros días del conflicto, Russell expresó su horror.[57] «Me parece sentir todo el peso de la pasión de Europa, como si pusieran sobre mí el foco de una lupa apuntada al sol: todos los gritos, las multitudes furiosas, los emperadores en los balcones apelando a Dios, solemnes palabras como deber y sacrificio para encubrir el asesinato y la rabia.» Incluso algunos de sus propios amigos de mentalidad liberal parecían perderse en este frenesí, y haber pasado de la noche a la mañana a odiar a los alemanes.[58]

Por toda Europa, las personas pacíficas y racionalistas sufrían una conmoción similar. El escritor austríaco Stefan Zweig recordaba cómo él y sus amigos, que siempre habían disfrutado de un mundo de razón y tecnología, de luz eléctrica y carruajes sin caballos, de buena salud y bienestar social, se quedaron atónitos ante la repentina recaída en la «barbarie».[59] En Hungría, cuando el joven artista Béla Zombory-Moldován vio un cartel anunciando la guerra —lo que significaba que tendría que presentarse al servicio militar en cuestión de días— no pudo creerlo.[60] «¡Era el siglo XX!» Era la época de la «Ilustración y el humanismo democrático». ¿Cómo podía ser cierto? «Iban a dispararme, o a

apuñalarme, o yo iba a disparar a un completo extraño contra el que no tenía nada, al que ni siquiera conocía.» Era absurdo. La conmoción en Europa fue similar a la que tuvo el terremoto de Lisboa para los «optimistas» filósofos del siglo XVIII, pero esta vez la causa era humana, no la inestabilidad geológica. Fue el tipo de caída estúpida y accidental hacia la guerra del que había advertido Erasmo.

Russell creía que Gran Bretaña, al menos, debía mantenerse al margen. Él mismo no estaba en riesgo de tener que luchar en las trincheras: cuando se introdujo el servicio militar obligatorio, a principios de 1916, tenía cuarenta y tres años, es decir, tres más de la edad máxima. Permite que me tome un momento para expresar mi asombro. A Russell aún le quedaban por delante tantas décadas de vida pública de alto nivel y de protesta, y fue testigo de tantos cambios sociales (muchos de ellos propiciados por su propio activismo), que impresiona ver que ya se hallaba en una etapa madura de su vida a principios de siglo. Tras oponerse a la Primera Guerra Mundial a los cuarenta años, vivió lo suficiente para oponerse también a la guerra de Vietnam a los noventa.

Aunque Russell no necesitaba definirse como objetor de conciencia para evitar el frente, trabajó para defender a los que sí lo necesitaban. En 1916 fue multado con cien libras tras admitir la autoría de un panfleto que apoyaba el caso de un objetor.[61] A consecuencia de la condena perdió su puesto de profesor en el Trinity College de Cambridge (sería readmitido tras la guerra, gracias al apoyo de sus colegas). Su desobediencia civil no acabó allí. En 1918, la policía le detuvo, mientras se bañaba, a causa de un artículo que había escrito a favor de un rápido acuerdo de paz.[62] El delito concreto era un inciso en el artículo en el que se preguntaba si las tropas estadounidenses destinadas en Gran Bretaña y Francia acabarían siendo desplegadas para intimidar a los trabajadores en huelga, como había ocurrido en su país. Russell fue acusado de publicar «afirmaciones susceptibles de perjudicar las relaciones de Su Majestad con los Estados

Unidos de América». Fue declarado culpable y condenado a seis meses, de los que cumpliría cinco.

Al recordar más tarde su experiencia carcelaria mostró su habitual ligereza.[63] Al llegar a la puerta de la prisión, tuvo que dar sus datos al guardián. «Me preguntó la religión que profesaba, y yo contesté: "agnóstico". Entonces me preguntó cómo se escribía esa palabra, y comentó, exhalando un suspiro: "Bueno, hay muchas religiones, pero supongo que todas ellas adoran al mismo Dios".»

Una vez dentro, Russell se interesó por sus compañeros de prisión, «aunque en general estaban ligeramente por debajo del nivel de inteligencia media, como demostraba que habían sido capturados».[64] Se le permitió seguir leyendo y escribiendo, a condición de que no escribiera nada subversivo. Leyendo *Victorianos eminentes*, de Lytton Strachey, una obra que desacreditaba salvajemente las virtudes de la era victoriana, se rio tan fuerte que el guardián acudió para recordarle que la prisión se suponía que era un lugar de castigo. Uno se pregunta cómo le soportaban tanto los presos como los guardias.

Mientras estaba encarcelado, el umbral de edad de reclutamiento se elevó para incluir a los mayores de cuarenta años, por lo que se dio la orden de que se presentara al examen médico.[65] Pero, escribió, «el Gobierno, con todos sus esfuerzos, fue incapaz de averiguar dónde estaba, tras olvidar que me había metido en la cárcel». Cuando fue liberado en septiembre, la guerra estaba a punto de terminar.

Pese a todas sus bromas, Russell se sintió conmovido por todos los aspectos de su experiencia durante esa época; posteriormente confesó que la guerra lo cambió todo para él.[66] A partir de entonces optó por escribir otro tipo de libros. No abandonó la filosofía formal ni la lógica, pero, como señaló en un ensayo titulado *De la lógica a la política*, descubrió un nuevo deseo de escribir sobre la paz y la sociedad, y la cuestión psicológica de por qué la gente sentía tanta atracción por la violencia y la crueldad.[67] Esto no

implicó que perdiera la esperanza en la humanidad. Al contrario, sintió «un nuevo amor por lo vivo» y una mayor conciencia de la ubicuidad del sufrimiento.[68] Reconocía que lo destructivo del ser humano siempre formará parte del panorama, pero esperaba encontrar un impulso equivalente hacia la «alegría».

Incluso antes de que acabara la guerra, la cuestión más urgente para él era cómo reconducir las fuerzas que habían llevado a los humanos al miedo y la agresividad. No compartía del todo la esperanza de Zamenhof de que la gente pudiera unirse por algo tan simple como compartir un idioma o un sistema de creencias, ni siquiera por un espíritu de amistad, como había pensado Erasmo. La razón tampoco sería suficiente, al menos por sí sola. En una serie de conferencias sobre la guerra pronunciadas a principios de 1916, *Principios de reconstrucción social*, Russell escribió que no podemos sencillamente desear que la guerra desaparezca de nuestras vidas.[69] La guerra surge de impulsos emocionales humanos, pero también lo hacen la ciencia, el arte, el amor y el espíritu de cooperación. Todas ellas son formas adoptadas por las energías creativas humanas. No debemos eliminar nuestras pasiones, sino aprender a dirigirlas hacia fines más constructivos que la guerra o el fanatismo. «Lo que se desea no es el debilitamiento del impulso, sino su redirección hacia la vida y el crecimiento, en lugar de hacia la muerte y la decadencia.» O, como podría decirse, hacia la esperanza en lugar de hacia el desespero.

Pero ¿cómo? En opinión de Russell, como para tantos humanistas antes y después que él, un paso esencial era cambiar la forma en que educamos a los niños y, en términos más generales, cómo mantenemos a las personas a lo largo de la vida. La educación debe cambiar.

En sus posteriores escritos sobre este tema, Russell se inspiró a veces en Wilhelm von Humboldt: la educación debería animar a los jóvenes a desplegar libremente su humanidad y a seguir sus curiosidades, en lugar de sentarse pasivamente a que los atiborren de datos. Desde Humboldt, otros

pedagogos habían elaborado también planteamientos radicales, como el poeta Rabindranath Tagore, que había fundado una escuela en Santiniketan (India), donde las clases se impartían al aire libre, bajo los árboles, y se invitaba a artistas y eruditos a compartir su trabajo con los niños. [70] Tagore creía que había que dar a los niños indios una educación basada en la libertad y en su propio mundo reconocible, y no en un modelo británico importado. En general, escribió, la educación debería fomentar «el alimento de la mente, la expansión de la conciencia y la fortaleza del carácter».

Russell compartía esta visión de la educación como libre desarrollo. También compartía con T. H. Huxley la opinión de que el estudio de las ciencias era crucial para desarrollar un espíritu de investigación sobre el mundo. La alfabetización científica ayudaba a protegerse contra las creencias irracionales, estimulaba la imaginación y animaba a las personas a pensar en «lo que el mundo podría ser» en lugar de centrarse en el mundo que ya existía. [71] El estudio basado en los clásicos trataba a los autores antiguos como fijos en una perfección eterna, imposible de mejorar, pero para los científicos cualquier idea puede desarrollarse y modificarse.

En lo que Russell disentía de Humboldt era en una visión mucho más radical de la libertad del alumno. Él y su segunda esposa, Dora Russell, pusieron en práctica esta visión en 1927 al fundar una escuela experimental en Beacon Hill, Hampshire, que se basaría en dar a los niños toda la libertad que pudieran gestionar... y más. Empezaron con una veintena de alumnos, además de sus dos propios hijos, y les permitieron aprender lo que les resultaba atractivo en su «vida mental libre», así como investigar sus propias preguntas y dar rienda suelta a su curiosidad. [72] Para Russell, los niños a los que se enseñaba a investigar lo nuevo, a no obedecer normas ni aferrarse a certezas aparentes, tendrían menos probabilidades de verse arrastrados de adultos por ideologías que ofrecían «seguridad a cambio de servidumbre».

Se trataba de un experimento arriesgado, y Beacon Hill tuvo problemas.[73] La falta de disciplina impidió evitar el acoso escolar; en el peor incidente, algunos niños intentaron quemar vivos a un par de conejos regalados a otro niño, y acabaron provocando un incendio que casi destruyó la casa. Los Russell se apresuraron a endurecer su gestión.

Los acontecimientos causaron escándalo, pero aún más lo generó la ética general de los Russell. No enseñaban religión. Lo que quizá fuera aún peor: se negaban a impartir la cantinela sobre la nación y el imperio que seguía llenando las aulas de las escuelas más convencionales. Russell también creía que, cuando los niños hacían preguntas sobre sexo, se les debía decir la verdad, una opinión controvertida.[74] Señaló que, al hablar a los niños sobre sexualidad, era importante insistir en la necesidad de respetar la libertad y el consentimiento de los demás en todo momento; esto era contrario a las enseñanzas de la Iglesia, observó, ya que en aquella época esta sostenía que «siempre que las partes estén casadas y el hombre desee otro hijo, las relaciones sexuales están justificadas por mucha que sea la reticencia de la esposa».[75]

Y aún había más. Cuando hacía calor, los niños podían ir sin ropa. Se cuenta que un periodista llamó al timbre y vio que un niño desnudo abría la puerta. «Oh, Dios», exclamó el periodista, a lo que el niño respondió: «No existe», y cerró la puerta. La hija de Russell, Katharine Tait, comentó en sus memorias: «Tratamos esta historia con el desprecio que merecía porque sabíamos que no teníamos timbre en la puerta principal».[76]

Este tipo de historias escandalosas acabaron perjudicando a Russell.[77] En 1940, ya separado de Dora (quien siguió dirigiendo la escuela durante un tiempo) y dando clases en California, le dieron a entender que podía optar a un nuevo puesto en el City College de Nueva York. Dimitió en California y se fue a Nueva York, casi con su último centavo, solo para descubrir que el puesto no era para él después de todo: su reputación lo había impedido. La universidad le retiró la oferta con el pretexto de que no

era ciudadano estadounidense. El asunto llegó a los tribunales, donde el abogado Joseph Goldstein describió las obras de Russell como «lascivas, libidinosas, lujuriosas, concupiscentes, erotómanas, afrodisíacas, irreverentes, estrechas de miras, falsas y carentes de fibra moral».[78] Según él, la familia de Russell correteaba desnuda por Inglaterra.[79] Además, «Russell tolera la homosexualidad. Yo iría más lejos y diría que la aprueba».

Russell perdió, porque técnicamente era cierto que no era ciudadano estadounidense, lo que invalidaba cualquier derecho al puesto. Se quedó tirado, con sesenta y siete años, sin dinero y con considerables compromisos familiares, y con la Segunda Guerra Mundial rugiendo al otro lado del Atlántico.

Pero su buena estrella le volvió a sonreír, y a darle la salvación en la forma de un rico químico: Albert C. Barnes. Gracias a la fortuna que había ganado con la invención del antiséptico Argyrol, empleado contra las enfermedades oculares, Barnes había creado una fundación para promover la educación, el arte y el estudio de la botánica (la Fundación Barnes sigue existiendo como galería en Filadelfia). Contrató a Russell, a cambio de una generosa remuneración, para que impartiera una serie de conferencias sobre la filosofía a través de las épocas. Estas conferencias acabaron convirtiéndose en un libro, *Historia de la filosofía occidental*, que se convirtió en un prolongado *best seller*. El dinero que le reportó contribuyó a mantener a Russell solvente e independiente durante el resto de su vida, y a financiar gran parte de su activismo futuro.[80]

Russell era, por supuesto, demasiado mayor para combatir en la Segunda Guerra Mundial (igual que en la primera), pero esta vez no era pacifista. Mientras que la Primera Guerra Mundial le había parecido evitable, razonaba que los peligros del nazismo eran mucho peores que los de luchar

para detenerlo.[81] La ideología de Hitler representaba todo lo que Russell odiaba: racismo, militarismo, nacionalismo, amor por la violencia, estupidez... Todo llevado al nivel más extremo.[82] Era lo que Milton había llamado (¡en un contexto bastante diferente!) «el caos y la antigua noche». Luchar contra estas cosas, decía Russell, es «nuestra única actividad verdaderamente humana».

Zamenhof, que también había dedicado su vida y su energía a esa lucha humana, no vivió para ver la Segunda Guerra Mundial, ni siquiera el final de la primera. Tras haber servido a su comunidad en Varsovia como oftalmólogo hasta el final, murió en 1917. El esperanto sobreviviría (pero apenas), al igual que parte de su familia, tras terribles pérdidas. En primer lugar, la lengua.[83] Tras el ascenso del régimen nazi en Alemania, en 1933, las organizaciones esperantistas del país tomaron dos caminos diferentes. La Asociación Alemana Esperantista de los Trabajadores fue antinazi desde el principio, y en cualquier caso fue ilegalizada al instante por tratarse de un movimiento socialista. La mayoritaria Asociación Alemana de Esperanto siguió funcionando durante un par de años, adaptándose al entorno nazi. Acató las nuevas leyes y expulsó a todos los miembros identificados como judíos, un acto extraordinario para una organización cuyo fundador, judío, había actuado motivado por el deseo de luchar contra los prejuicios y el racismo.

Si de este modo esperaban aplacar al régimen, no funcionó: los nazis no iban a tolerar un movimiento creado para buscar la paz mundial mediante una lengua cosmopolita.[84] Para Hitler y sus seguidores, el esperanto era un truco judío para dominar el mundo. En 1935 se interrumpió toda enseñanza del esperanto en las escuelas, y en 1936 se prohibieron totalmente las organizaciones esperantistas.[85] De algún modo, algunos profesores consiguieron mantener la lengua incluso en las peores situaciones durante los años siguientes: uno dio clases de esperanto en el campo de concentración de Dachau, y otro lo hizo en el campo de concentración

holandés de Amersfoort, con el pretexto de que era italiano, una lengua considerada aceptable, ya que Italia era entonces aliada de Alemania.

La hija menor de Ludwik Zamenhof, Lidia, pasó gran parte de la década de 1930 en Francia, escribiendo artículos en los que advertía de los peligros que se avecinaban.[86] Intentó obtener un visado para quedarse en Estados Unidos, donde había enseñado brevemente, pero se lo denegaron y en noviembre de 1938 regresó a Polonia.[87] Tras la invasión alemana de 1939, Lidia fue detenida y encarcelada junto a su hermano Adam y su hermana Zofia. Adam fue fusilado al año siguiente, como parte de las represalias por las actividades de la Resistencia. Las hermanas fueron liberadas y vivieron en el gueto de Varsovia, hasta que en 1942 fueron enviadas por separado a Treblinka y asesinadas.

La viuda y el hijo de Adam, sin embargo, protagonizaron una huida extraordinaria.[88] Iban a ser enviados a Treblinka más o menos al mismo tiempo, pero de algún modo consiguieron huir justo antes de subir al tren y sobrevivieron el resto de la guerra escondidos. El hijo, Louis-Christophe Zaleski-Zamenhof, vivió hasta 2019 y murió en Francia. Sus dos hijas, Hanna Zaruski-Zamenhof y Margaret Zaleski-Zamenhof, viven en Estados Unidos y Francia, respectivamente, y ambas son esperantistas.

El esperanto no cumplió sus expectativas más ambiciosas. Aunque concebida para que fuera fácil de aprender, sigue requiriendo cierto esfuerzo (¿qué lengua no lo requiere?), y los más proclives a excluir o masacrar a otros por motivos de raza, lengua u otra agrupación tal vez no sean los más propensos a molestarse en tomar clases en aras de la paz y la iluminación.

No obstante, la lengua sigue viva, y sigue siendo esperanzadora. Y como dijo Robert Ingersoll en su grabación fonográfica sobre el tema, en 1895, «la esperanza construye la casa, planta las flores y llena el aire de canciones».[89]

11

La cara humana

Sobre todo entre 1919 y 1979

El auge del antihumanismo — Ingeniería del alma humana — Giovanni Gentile y Benedetto Croce — Pero ¿qué puede hacer un humanista? — Los Mann — Exiliados — La biblioteca de Aby Warburg y otros rescates — Más horrores, mucha desesperación — Organizaciones internacionales y recuperaciones pragmáticas — Russell, nuevamente esperanzado

Si uno quisiera un manifiesto para «el caos y la antigua noche», podría empezar por el sumario, en dos partes, de la ideología fascista italiana, publicado en 1932, coescrito por Benito Mussolini y su esbirro filosófico, Giovanni Gentile.

Gentile, autor de las principales partes teóricas, explicaba que un Estado fascista no tiene como objetivo aumentar la felicidad o el bienestar humanos, ni le interesa la idea de progreso.[1] Si la vida fuera mejorando gradualmente, ¿por qué razón estaría nadie motivado para luchar o morir por un propósito trascendente y glorioso? Tampoco la paz es deseable: nada bueno hay en transigir y buscar el equilibrio con otras naciones, como deseaban Erasmo, Kant o Russell. Otro tanto con el desarrollo individual o la libertad, objetivos perseguidos por Mill o Humboldt. Lejos de la visión liberal del Estado, que interviene principalmente para evitar que los individuos se hagan daño unos a otros, el Gobierno fascista a veces desea

hacer daño a la gente por el bien de los intereses nacionales. A cambio ofrece algo más grande que la felicidad o el bienestar: ofrece el sacrificio personal. El Estado, convertido en la fuente última de valor para cada persona, desempeña un papel similar al de Dios: el fascismo es explícitamente «una concepción religiosa». Como la mayor parte de los dioses monoteístas, el Estado exige una «disciplina, y autoridad que penetre en los espíritus y domine en ellos sin reparo». Mediante la sumisión, los individuos obtienen la verdadera libertad, «la única libertad que puede ser una cosa seria».

Por norma general, siempre que un ideólogo habla de auténtica libertad o libertad seria, puedes estar seguro de que será a expensas de la libertad real y ordinaria. Y cuando la retórica es trascendental, la realidad será, con toda certeza, miserable.

En realidad, el mismo fascismo italiano había surgido de la miseria. Creado en 1919, el Partido Nacional Fascista se dirigía inicialmente a un conjunto de jóvenes desorientados que habían luchado en la Primera Guerra Mundial y habían regresado solo para ser ignorados y abandonados a su pobreza. El partido devolvió el sentido a sus vidas. El nombre mismo del fascismo evocaba pertenencia: procedía del símbolo romano de la *fasces*, o haz de palos, que representaba la unión de individuos para crear una poderosa unidad.

Al principio había poca filosofía o imaginería clásica entre los fascistas: su principal ocupación eran las violentas luchas callejeras contra grupos enemigos de socialistas y comunistas, igualmente radicalizados por sus experiencias bélicas. Sin embargo, el partido se haría con el control de Italia en 1922, y Mussolini se convertiría en primer ministro, al menos en parte gracias a los ingenuos políticos liberales que pensaron que podrían domarlo y neutralizarlo permitiéndole probar el Gobierno de coalición el año anterior (los políticos alemanes no tardarían en cometer un error similar). Mussolini esperaba adquirir un mejor lustre intelectual nombrando al

profesor de filosofía Gentile ministro de Educación, además de su ideólogo no oficial.

La educación era importante porque, en la idea fascista, los seres humanos corrientes deben ser transformados para adaptarse a las necesidades del Estado. Como escribió Gentile, el fascismo ofrecía una transfiguración completa de lo humano: pretendía reconstruir «el hombre, el carácter, la fe».[2] Este objetivo de alterar la humanidad se repite con frecuencia en los regímenes antihumanistas. Lev Trotski, el revolucionario ruso, escribió en 1924 acerca de la elevación de los seres humanos a un tipo superior, transformándolos social e incluso tal vez biológicamente.[3] En la era venidera, predijo, la especie humana

> entrará una vez más en un estado de transformación radical y [...] se tratará a sí mismo como objeto de los métodos más complejos de la selección artificial y los tratamientos psicofísicos. [...] Se preocupará de dirigir sus propios sentimientos, de elevar sus instintos a la altura del consciente y de hacerlos transparentes, de dirigir su voluntad en las tinieblas del inconsciente. Por eso, se alzará al nivel más alto y creará un tipo biológico y social superior, un superhombre si queréis.

También Iósif Stalin llamó, posteriormente, a los escritores «ingenieros del alma humana», debido al trabajo que debían realizar para remodelar mentalmente a las personas para que encajaran en la tipología del «Nuevo Hombre Soviético». Esta tipología se representaba físicamente en esculturas y fotografías como musculados hombres de Vitruvio, con la barbilla alta y anchos hombros (y estas eran tan solo las mujeres).

Como Erasmo y otros pensadores habían señalado mucho antes, si se quiere moldear a los seres humanos de formas particulares, como hace una madre osa con sus oseznos, hay que empezar por la educación temprana, en casa y en la escuela. En Italia, Gentile organizó la apertura de nuevas escuelas primarias por todo el país, lo que en cierto modo fue positivo, ya que elevó los niveles de educación básica.[4] Pero el plan de estudios estaba muy ideologizado, ya que inculcaba a los jóvenes la grandeza de la Roma imperial y un sentido general del destino único de Italia. Un programa

educativo similar se puso en marcha en Alemania tras la llegada de Adolf Hitler al poder en 1933. Como describe Erika Mann en su estudio *School for Barbarians: Education under the Nazis* [Escuela para bárbaros: la educación bajo el régimen nazi], se dejó de lado la idea de impartir conocimientos, mucho menos fomentar la investigación. El principal objetivo era formar niños incapaces de imaginar nada más allá de la nación y la raza. También los habituó a imágenes de guerra mucho antes de que comenzara el conflicto real: en las clases de arte, escribió, dibujaban máscaras de gas y explosiones, y constantemente se los hacía marchar en formaciones similares a las militares.[5] La filósofa Hannah Arendt lo expresó claramente en su estudio de posguerra sobre la vida totalitaria: «El propósito de la educación totalitaria nunca ha sido infundir convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna».[6]

Se abandonó el modelo humboldtiano, tan importante hasta entonces en Alemania, con su idea de una *bildung* libre. Si aquella aspiraba a crear una persona humanizada, «marcada por cuanto es humano en todas las facetas de su naturaleza», como había dicho su creador, la educación fascista, en cambio, aspiraba a crear una persona deshumanizada. Era la educación transformada por quienes el historiador del arte alemán Erwin Panofsky llamó «insectólatras»: quienes creían que una mente-colmena, centrada en la raza, la clase o la nación, era mejor que una pluralidad desordenada de seres que piensan de forma independiente.[7]

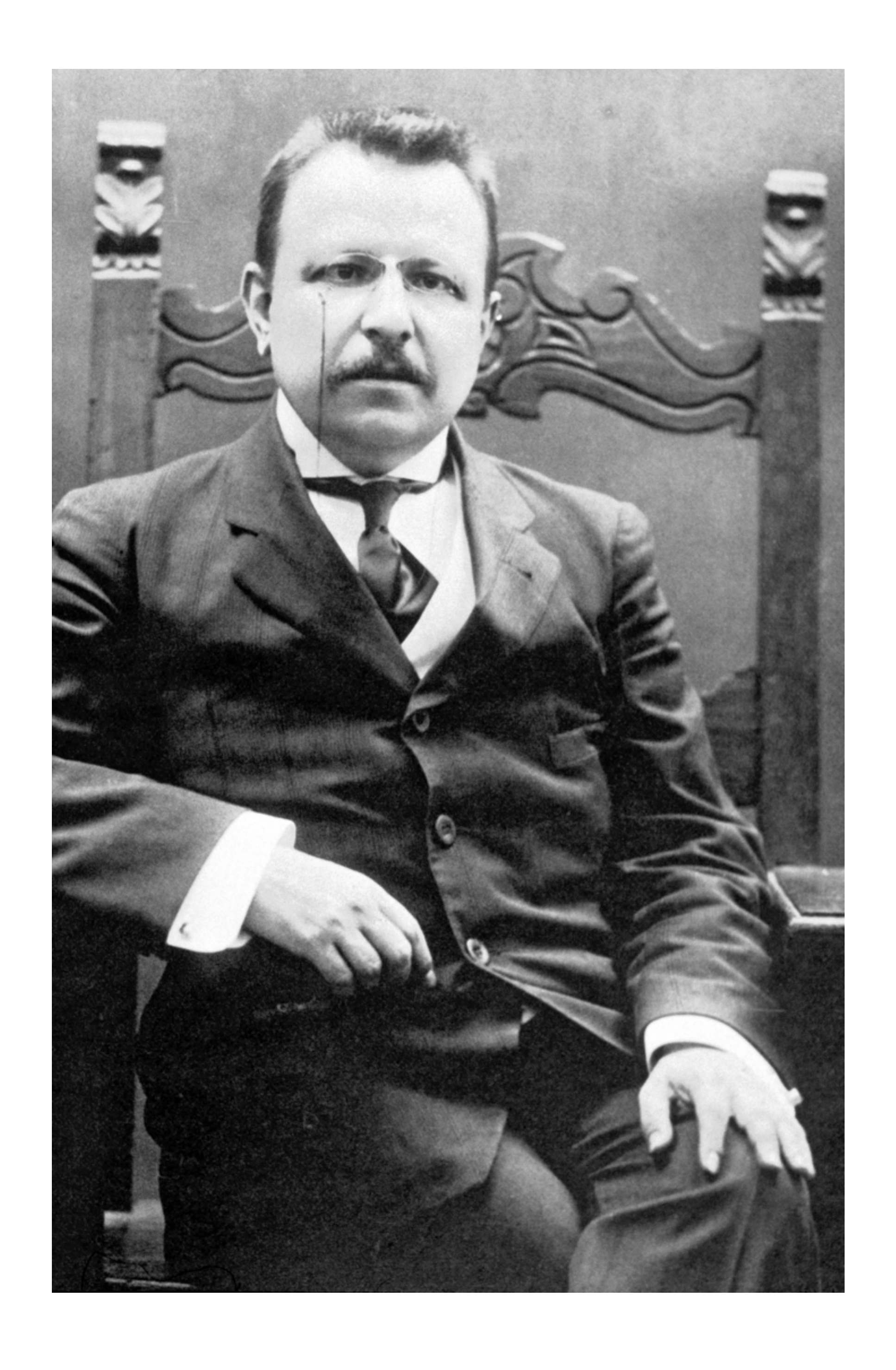
Algunos pedagogos alzaron la voz contra esos planes. En Italia, cuando Gentile se convirtió en ministro de Educación, asumía un cargo que recientemente también había desempeñado un colega y amigo suyo, Benedetto Croce. Él y Gentile compartían muchos intereses filosóficos y habían trabajado juntos durante mucho tiempo en la revista cultural *La Critica*. En la época fascista, sin embargo, se convirtieron en el reverso de la moneda: un caso de estudio sobre cómo dos intelectuales ampliamente

humanistas podían responder de forma diferente al auge de un movimiento político antihumanista.

Croce era un humanista en varios sentidos: además de un erudito en humanidades (como Gentile), era un pensador liberal en la tradición de Humboldt y Mill. También fue una persona que vivió sin creencias religiosas.

Su alejamiento de las ideas tradicionales de Dios puede haber tenido algo que ver con una catástrofe personal a la que sobrevivió a los diecisiete años.[8] Mientras su familia estaba de vacaciones en la isla de Isquia, en julio de 1883, se produjo un terremoto y su hotel se derrumbó, sepultándolos a todos bajo los escombros. Atrapado y con los huesos rotos, Croce escuchó toda la noche los lejanos gritos de socorro de su padre hasta que se apagaron. También su madre y su hermana murieron. La catástrofe dejó a Croce como único representante de la familia: mentalmente traumatizado pero, de repente, rico.[9] Por eso, cuando uno o dos años más tarde se dio cuenta de que no podía afrontar emocionalmente la universidad, pudo mantenerse con años de estudios privados. Esta atípica educación no lo frenó. Desarrolló una eminente carrera como historiador y filósofo, y también entró en política.

Croce fue ministro de Educación durante el Gobierno liberal que precedió al fascista. Como otros miembros de ese partido, al principio se dejó engañar, pensando que podrían domesticar a Mussolini si lo introducían en el círculo íntimo del poder. La genuina naturaleza de la amenaza se hizo más evidente en junio de 1924, cuando los fascistas asesinaron al valiente y sincero socialista Giacomo Matteotti. Croce mantuvo la cautela durante un tiempo —el peligro de ser oposición era ahora innegable— pero finalmente tomó partido. Anunció el fin de su amistad con Gentile.[10] Como escribió más tarde ese mismo año en una carta, no tenía intención de observar pasivamente mientras reducían la «bata blanca» de la filosofía a «una fregona para la cocina del fascismo».[11]



En abril del año siguiente, Gentile publicó un *Manifiesto de los intelectuales fascistas*, una exaltación seudorreligiosa del fascismo y del Estado. Croce respondió con lo que se conoció como *Manifiesto de los intelectuales antifascistas*.[12] Atacó el texto de Gentile tildándolo de «un primer ensayo escolar», lleno de malos argumentos y confusión intelectual.

Gentile hablaba de «religión», escribió Croce, pero en realidad se refería a una vil combinación de agresividad y superstición. ¿Debía Italia renunciar a su verdadera religión? Con esto Croce no se refería al catolicismo, sino a los ideales que acompañaron la unificación de la nación en el siglo anterior: «Amor a la verdad, de aspiración a la justicia, de generoso sentido humano y civil, de celo por la educación intelectual y moral, de solicitud por la libertad, fuerza y garantía de todo progreso».

Tras su protesta, Croce se retiró a su casa de Nápoles, pero siguió estudiando, escribiendo e incluso celebrando allí reuniones antifascistas de modo bastante abierto.[13] El régimen no interfirió en la mayoría de los casos, excepto cuando una banda irrumpió a altas horas de la noche en 1926, dañó las obras de arte de las paredes y gritó a Croce y a su esposa cuando salían de su dormitorio. Luego, con la excusa de que Croce necesitaría protección contra ataques tan casuales, apostaron dos policías permanentemente frente a la casa, vigilando idas y venidas. Pero Croce continuó con su trabajo y sobrevivió a todo el período fascista sin sufrir ningún daño.

A lo largo de esos años, Croce instó a sus lectores a mantener su sentido de humanidad y de esperanza en el futuro. Creía que el largo recorrido de la historia seguía conduciendo hacia una libertad y un progreso cada vez mayores, aunque a veces se produjeran desvíos. Lo importante, escribía en un ensayo de 1937, es comprender que estos desvíos están destinados a producirse y, por lo tanto, no caer en la desesperación cuando suceden.[14] No obstante, no puede uno tomarse esto como una razón para sentarse y esperar a que los años buenos vuelvan por sí solos. La libertad es como la vida misma: siempre hay que luchar por ella, aunque la lucha nunca termine y aunque a veces resulte tentador perder la esperanza.

A mediados de 1930, a muchos humanistas europeos les resultaba difícil mantener ese optimismo. Su respuesta inicial, sobre todo cuando Hitler llegó al poder más de diez años después que Mussolini, fue sentirse aturdidos y no saber qué hacer. Como escribió Stefan Zweig en su autobiografía, *El mundo de ayer: memorias de un europeo*, ni él ni sus civilizados amigos de Viena podían creer, al principio, que el peligro fuera real. [15] «Resulta difícil desprenderse en pocas semanas de treinta o cuarenta años de fe profunda en el mundo», escribió. Parecía que esa «inhumanidad» acabaría deshaciéndose rápidamente «ante la presencia de la humanidad». Eso, sin embargo, no ocurrió. Austria ya contaba con muchos simpatizantes nazis; Zweig era judío y conocido por sus opiniones humanistas y pacifistas: estaba claro que sería uno de los primeros objetivos. Cuando sus libros fueron quemados en público y la policía allanó su casa, le llegó el momento de abandonar el país.

Ese mismo año de 1934, Zweig publicó una breve biografía de Erasmo, preñada de admiración por el gran humanista, pero que también terminaba planteando el interrogante de por qué los valores erasmianos de paz y razón eran tan difíciles de mantener. [16] Se habían desmoronado en tiempos de Erasmo; se estaban desmoronando ahora. ¿Por qué el humanismo tenía esta fatal «debilidad»? Los humanistas parecían padecer un «hermoso, trágico error»: se permitían creer que un mejor aprendizaje, una mejor lectura y un mejor razonamiento bastaban para conseguir un mundo mejor. Pero el mundo les había demostrado una y otra vez que estaban equivocados.

¿Qué debe hacer un humanista? Esta era la pregunta que muchos se planteaban. ¿Debe involucrarse en el Gobierno e intentar minimizar el daño desde dentro? Los italianos habían aprendido lo peligroso de esta opción: intentar moderar a los fascistas puede convertirte en cómplice de ellos. ¿Debe, pues, salir a la calle, preparado para el combate? Ese no era el camino humanista. ¿Deplora, entonces, el auge de la barbarie con una prosa elegante, recordando a los lectores su humanidad en discursos y artículos?

La mayoría de quienes escuchen los discursos y lean los artículos probablemente ya estén de acuerdo con uno.

Tal vez, si uno quiere vivir y está en peligro, empiece por emigrar, como hizo Zweig. El coste emocional, no obstante, fue tan alto que cuando él y su esposa, Lotte Altmann, llegaron a su tercer país de refugio, Brasil, estaban agotados, tanto mental como físicamente. Zweig había perdido su biblioteca y sus notas. Siguió escribiendo en Brasil sin ellos; entre sus últimos trabajos figuraba un ensayo biográfico sobre Montaigne, en el que lo presentaba de forma muy parecida a Erasmo: como un antihéroe en tiempos terribles, que de algún modo mantiene en pie el espíritu humanista sin desesperar. [17] Pero Zweig sí desesperó. Él y Lotte se quitaron la vida juntos en Brasil en 1942. [18] En un homenaje radiofónico, E. M. Forster dijo que Zweig también era uno de los antihéroes sobre los que tantas veces había escrito. [19] «Zweig era un humanista; su deseo era que la civilización continuase viva, y ya sabemos el espectáculo desolador en el que se ha convertido la civilización.» Resulta que el propio Forster había sido descrito en términos casi idénticos por su amigo Christopher Isherwood en la década de 1930: «El antihéroe, con su bigote de paja desaliñado, sus ojos claros, alegres y azules de niño y su encorvamiento de anciano». [20]

Roger-Pol Droit, en su historia de la organización de posguerra Unesco, escribía:

> Hay algo verdaderamente conmovedor en algunos de los debates y testimonios de los años treinta. Los intelectuales, preocupados, han diagnosticado los elementos esenciales de la crisis del humanismo y de la sociedad moderna y han comenzado a proponer soluciones. Sin embargo, se encuentran como espectadores impotentes de una inexorable cadena de acontecimientos. [...] La tragedia surge aquí, como en la Antigüedad y en el teatro clásico, de la combinación de lucidez e impotencia. [21]

Uno de estos espectadores, y lector del *Erasmo* de Zweig cuando salió a la luz, fue el novelista alemán de gran éxito Thomas Mann (padre, entre otros, de la Erika Mann mencionada hace unas páginas a propósito de la educación nazi). En unas notas sobre el libro de Zweig, en su diario,

Thomas reflexionaba que lo que Erasmo aparentemente no había comprendido era un hecho extraño: no era solamente que el humanismo no pudiera imponerse; era que mucha gente parecía anhelar un mundo de violencia y sinrazón. [22] Pero la falta de audacia de los humanistas también influyó. En una conferencia, en abril de 1935, Mann dijo: «En todo humanismo hay un elemento de debilidad, que [...] puede ser su ruina». [23] Mann señalaba la tendencia del humanismo a ser demasiado flexible. Los humanistas, decía, ceden con demasiada facilidad. «Intimidados, aturdidos, ignorantes de lo que ocurre, con sonrisas desconcertadas, abandonan posición tras posición y parecen querer convenir en que "ya no entienden el mundo".» Incluso se adaptan al estilo de su enemigo, «a la maligna estupidez de sus caprichos y fórmulas propagandísticas». Lo peor de todo es que siempre intentan ver el otro lado de cualquier cuestión. Cuando se trata de un fanatismo asesino, eso no es necesariamente útil.

Él mismo era consciente del magnetismo de las ideas extremas desde hacía tiempo, y lo había explorado en su ficción. Su tratamiento más directo fue en el cuento de 1929 *Mario y el mago*, en el que un siniestro prestidigitador, Cipolla, ejerce un extraño poder sobre las multitudes que acuden a verle, tal y como hacían Mussolini y Hitler. [24] Antes de esto, Mann también había escrito sobre el irracionalismo y el antihumanismo del siglo XX en su obra maestra, *La montaña mágica*. Comenzó a escribir esta novela en 1912, pero la dejó en pausa durante cinco años. La reanudó en un mundo cambiante: la Primera Guerra Mundial llegó y se fue, y el fascismo empezó a crecer. Estos cambios influyeron en el libro, que alcanzó un tamaño enorme y apareció en 1924, el año después de que Hitler fracasara en su intento de golpe de Estado en Múnich, entonces hogar de la familia Mann.

El joven héroe de *La montaña mágica*, Hans Castorp, viaja a un sanatorio para tuberculosos en la turística localidad suiza de Davos para visitar a su primo enfermo, Joachim. Su intención es quedarse tres semanas,

pero casi sin darse cuenta, esas tres semanas se han convertido en siete años. Le diagnostican un caso leve (tal vez imaginario) de la enfermedad. Mientras tanto, se enamora de una carismática rusa, Clavdia Chauchat, y entabla conversaciones filosóficas con dos hombres opuestos y locuaces que representan dos tendencias de la cultura europea. Uno es Ludovico Settembrini, un humanista de Padua, arisco, exuberante y de mentalidad pedagógica, una especie de versión paduana de Bertrand Russell, pero sin las matemáticas. El otro es el amenazador protototalitario Leo Naphta, un jesuita de origen judío que representa tanto una persistente oscuridad medieval como la oleada de irracionalismo antihumanista que se arroja sobre Europa.

Ambos hombres compiten por influir en el ingenuo Castorp, que absorbe cuanto le dicen. Settembrini es muy civilizado, pero su fe en la razón y en la bondad esencial de la humanidad parece condenada a la obsolescencia. Naphta, por su parte, no tiene fe en la humanidad e incluso guarda en su apartamento un práctico ejemplar de *Sobre la miseria del hombre*, de Inocencio III, que presta a Castorp. Naphta muestra tanta preocupación por la educación del joven como Settembrini, aunque también rechaza todo el concepto de formación, al menos en el sentido humboldtiano. Los jóvenes, dice Naphta, no tienen interés en aprender a ser libres; solo quieren obedecer.[25] Además, la estructura humanística de la escuela pronto será sustituida por el aprendizaje público a través de conferencias, exposiciones y cine. Settembrini se horroriza: ¿no se producirá un analfabetismo masivo? Sin duda, dice Naphta, pero ¿qué hay de malo en ello?

No hay futuro para la *bildung* en el sueño de Naphta, aunque la novela en sí es una *bildungsroman*: un ejemplo del género literario en el que un joven héroe pasa por una serie de experiencias vitales, aprendiendo algo de cada una de ellas, hasta estar preparado para asumir su papel maduro en el mundo. Castorp avanza a través de estas etapas con sus mentores, y llega a una visión culminante. Un día, perdido en la ventisca de una montaña y

convencido de que está a punto de morir —como Leslie Stephen en su cornisa—, elige «la vida», una tercera opción que no pertenece ni a Settembrini ni a Naphta.[26] También como Stephen, descubre que tan solo se ha quedado dormido en la nieve durante diez minutos y que no está muriendo. Encuentra el camino de vuelta a la seguridad del hotel con sus enormes almuerzos. Finalmente, cumple sus siete años y abandona Davos, ya sanado. Parece destinado a convertirse en un buen burgués como el resto de su familia en las «tierras bajas», pero lo que hace en realidad es marcharse a luchar en la Primera Guerra Mundial. Lo vemos de lejos, en el frente, con un futuro incierto. Existe la posibilidad de que no sobreviva, lo que deshace la idea misma de la *bildungsroman*.

El mismo Mann había salido de la Primera Guerra Mundial con opiniones bastante conservadoras y la creencia de que los escritores debían ser «apolíticos». Esto le enfrentó a su hermano mayor, el novelista Heinrich Mann, un socialista convencido que creía que los escritores tenían el deber moral de abogar por un mundo mejor.[27] Heinrich y Thomas se parecían a Naphta y Settembrini en que nunca dejaban de discutir. Heinrich no convirtió a su hermano al socialismo radical, pero en la década de 1930 Thomas se arrepintió de su opinión previa de que un escritor no debía meterse en política. Al ver el desastre que se estaba produciendo en Alemania, empezó a dar charlas antinazis. Era más cauto que Heinrich, pero aun así atrajo la atención de los fascistas. En 1930, su *Discurso alemán*, subtitulado *Un llamamiento a la razón*, fue abucheado por miembros de las SA camuflados de paisano.[28] En 1932, al abrir un paquete, encontró un ejemplar a medio quemar de su primera novela, *Los Buddenbrook*, enviado por un joven partidario de Hitler con una nota en la que le sugería que lo quemara él mismo. Mann guardó las hojas ennegrecidas y le dijo a su amigo Hermann Hesse que un día darían testimonio del estado de ánimo del pueblo alemán en 1932.[29] Estas palabras implican que pensaba que la locura pasaría pronto en lugar de empeorar. En lugar de ello, el acceso al

poder por los nazis se consumó por completo al año siguiente. Heinrich, al darse cuenta inmediatamente de la magnitud del peligro, huyó de Alemania. Thomas no estaba tan seguro de cómo responder.

El problema se resolvió parcialmente, en parte, por encontrarse en Suiza, disfrutando de unas vacaciones con su familia, cuando se produjo el ascenso al poder del nazismo. Su hija Erika le insistió mucho y él accedió a no volver. También ella corría peligro, ya que era actriz de teatro, lesbiana y famosa —entre otras cosas— por ser piloto de coches de carreras. Su hermano Klaus también era gay y participaba en el mundillo teatral. El propio Thomas no era tan heterosexual como pretendía. Estaba claro que a toda la familia le iría mejor no tener nada que ver con la Alemania nazi, aunque Thomas decidió seguir publicando sus obras allí durante algún tiempo. Por otra parte, se convenció de que era mejor permanecer fuera del país y trabajar contra el régimen con sus escritos y conferencias.

Una cosa le preocupaba: había dejado manuscritos a medio terminar en su casa de Múnich, incluido el último volumen de su epopeya en cinco partes del Antiguo Testamento, *José y sus hermanos*. [30] Erika se subió a su coche y emprendió una misión nocturna, en solitario, en el otro lado de la frontera para conseguir la obra de su padre. Dado que el coche era muy conocido en la ciudad, lo aparcó en las afueras y recorrió el resto del camino a pie, con unas gafas de sol que pensó que evitarían que la reconocieran, aunque probablemente la hacían aún más llamativa. Llegó a la casa, que parecía vigilada, así que esperó hasta la puesta de sol. Entonces entró a hurtadillas, metió los manuscritos en el bolso y se sentó en la oscuridad de su antiguo dormitorio hasta la una de la madrugada. Salió a hurtadillas y corrió por las calles, cruzándose con grupos de nazis borrachos en plena celebración. En lugar de las gafas de sol, se tapó los ojos con el sombrero. Ya a salvo en el coche, envolvió los papeles y los metió bajo el asiento con algunas herramientas grasientas y condujo hasta la frontera suiza. A esas alturas no era demasiado difícil cruzar: los guardias incluso le

dijeron que «entendían perfectamente que alguien quisiera escapar a las montañas».



Otro de los hijos de Thomas, Golo, consiguió rescatar más material un mes más tarde. Así, Thomas recuperó al menos parte de su documentación y permaneció varios años en Suiza, donde escribió obras como *Advertencia a Europa*. [31] En 1938 hizo una gira por Estados Unidos, donde pronunció una de sus conferencias más elocuentes, «La victoriosa llegada de la democracia», y decidió trasladarse allí definitivamente. Klaus y Erika también fueron. Al principio Thomas encontró trabajo como profesor en Princeton, y luego la familia se trasladó a Los Ángeles. Golo y el hermano de Thomas, Heinrich, consiguieron reunirse con ellos, tras un penoso viaje a través de los Pirineos y España. Para Heinrich, la vida en Estados Unidos fue siempre un reto. Salió adelante con la ayuda de Thomas y gracias a un contrato para escribir guiones de cine en Hollywood, un salvavidas económico habitual para artistas migrantes. Pero era un trabajo difícil para un socialista comprometido y con un limitado dominio del inglés. Thomas,

en cambio, tuvo un buen exilio. Siguió escribiendo novelas y fue contratado como asesor de literatura alemana en la Biblioteca del Congreso, con la ayuda del bibliotecario, Archibald MacLeish, él mismo poeta y firme creyente en el deber de las bibliotecas de apoyar a los escritores en tiempos como aquellos. [32]

Erika y Klaus escribieron juntos *Una vuelta al mundo*, que contaba sus propias historias y las de muchos otros amigos artistas exiliados. Además de su estudio sobre la educación nazi, Erika publicó *Cuando las luces se apagan*, una colección de apasionantes relatos semificticios de diez personas de la vida real a las que conoció, que mostraban cómo cada una reaccionó de forma diferente ante la llegada de los nazis. Algunos de sus personajes caen víctimas del régimen; otros intentan adaptarse y se ven arrastrados a un compromiso moral. Un fabricante, sin ánimo de perjudicar a nadie, acaba despidiendo a su ayudante de origen judío para protegerse; nunca llega a comprender lo que ha hecho. Otros huyen, como el periodista de la historia que da título al relato, que comienza como simpatizante nazi pero se da cuenta de que también está en peligro cuando su editor le sorprende, ocioso, corrigiendo con un lápiz rojo treinta y tres errores gramaticales en uno de los discursos transcritos de Hitler. [33] Planea su estrategia durante años y finalmente huye a Estados Unidos con su familia, pero solo después de perder la valiosa colección de arte con la que esperaba financiar su nueva vida y de casi ahogarse en un barco torpedeado. La familia tiene que empezar de nuevo sin nada, pero se encuentran con vida.

La comunidad de exiliados en Estados Unidos incluía ya a muchos notables eruditos humanistas europeos, así como a escritores y artistas. Uno de los mayores expertos en humanismo renacentista, Paul Oskar Kristeller, recibió ayuda, para su viaje, de Giovanni Gentile. [34] Kristeller estaba investigando en Italia cuando entraron en vigor las leyes raciales de 1933, que le privaron de su puesto universitario en Alemania. Gentile le ayudó a quedarse y dar clases en Florencia, y posteriormente en la Scuola Normale

Superiore de Pisa, ya que en Italia aún no existían leyes discriminatorias tan extremas. La docencia de Kristeller también le ofreció la ventaja de tener billetes de tren italianos gratuitos: durante los descansos podía visitar bibliotecas de todo el país para desenterrar manuscritos olvidados de antiguos humanistas literarios. Se convirtió en una especie de moderno Petrarca o Poggio con pase de tren. Las notas que tomó darían lugar a su obra más monumental, *Iter Italicum*, subtitulada «Lista de hallazgos de manuscritos humanistas renacentistas no catalogados o incompletamente catalogados en bibliotecas italianas y de otros lugares».

Mussolini, sin embargo, introdujo sus propias leyes antisemitas en 1938, y Kristeller perdió también su trabajo en Italia. Gentile se puso en contacto con el propio Mussolini para conseguirle una compensación económica, aunque olvidó decirle a Kristeller lo que estaba haciendo. Así, cuando Kristeller recibió una citación para presentarse en el cuartel general de la policía en Roma, estaba seguro de que significaba que sería detenido. Sin embargo, no presentarse podía ser aún más arriesgado, así que fue y, para su sorpresa, le entregaron un sobre lleno de dinero. Ya estaba harto de vivir bajo el fascismo. Pidió a Gentile que entregara el dinero a la Scuola Normale, exceptuando una cantidad suficiente para pagar su pasaje a Estados Unidos. Embarcó hacia Nueva York en febrero de 1939 y se estableció en las universidades de Yale y Columbia como decano de historia humanista del Renacimiento.

Otros que se exiliaron a Estados Unidos fueron el filósofo Ernst Cassirer, que más tarde colaboró con Kristeller y con John Herman Randall Jr. en *The Renaissance Philosophy of Man* [Filosofía renacentista del ser humano], una compilación de textos humanistas de 1956 que se convirtió en un texto básico de los cursos universitarios durante décadas. Otra filósofa exiliada, Hannah Arendt, compuso estudios sobre la política totalitaria y la cuestión del compromiso político. Hans Baron, historiador berlinés, también escribió sobre el compromiso político, definiéndolo como

crucial para la visión humanista de la vida del siglo XV. Se instaló en Chicago y se convirtió en bibliógrafo y bibliotecario de la Newberry Library, biblioteca independiente de humanidades de la ciudad. También estaba el historiador de arte que hablaba de los «insectólatras», Erwin Panofsky.[35] Había enseñado en la Universidad de Hamburgo, pero se encontraba impartiendo un curso sobre Alberto Durero en Nueva York cuando las leyes nazis de 1933 obligaron a Hamburgo a despedirlo por telegrama. Se quedó donde estaba y desarrolló una larga carrera en Princeton.

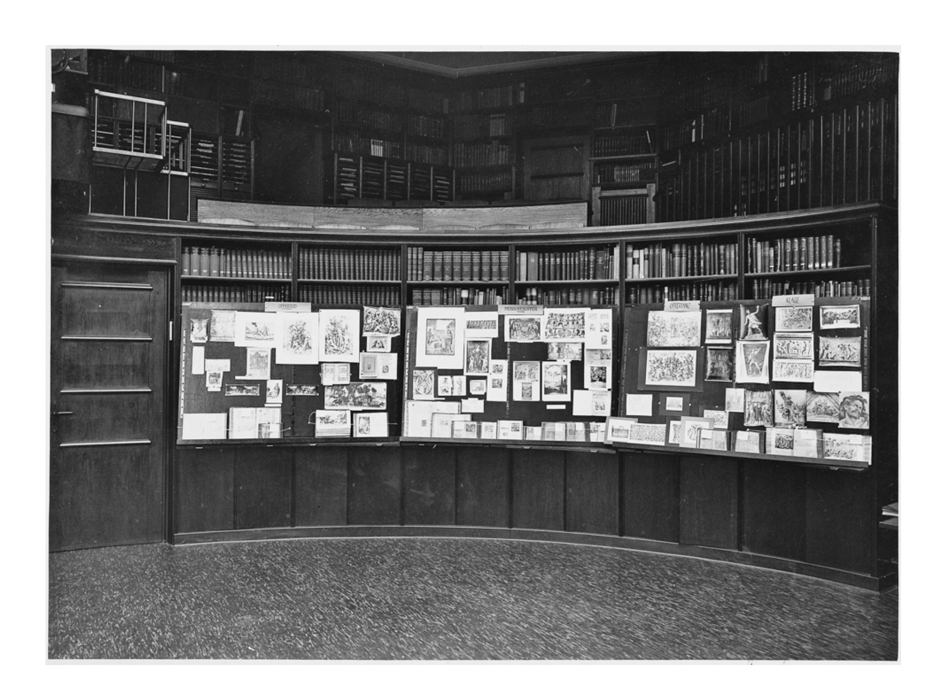
Durante sus años en Hamburgo, Panofsky había formado parte de una red de eruditos que consideraban la historia del arte como parte de un campo de estudio cultural más amplio centrado en lo «simbólico», es decir, en el ámbito del lenguaje, las imágenes visuales, la literatura y las creencias, tal y como se conservan y transmiten a través de las generaciones. Antes de los nazis, esta comunidad de historiadores del arte había encontrado un hogar acogedor en una extraordinaria biblioteca e instituto de Hamburgo que llevaba el nombre de su creador: Aby Warburg.

Warburg procedía de una reputada familia de banqueros de la ciudad; como hijo mayor, debería haber sido el heredero único del negocio familiar. Pero ya desde niño odiaba todo lo relacionado con la banca; lo que le gustaba era mirar cuadros y leer. Por eso, a los trece años, llegó a un acuerdo con Max, su hermano menor.[36] Max podía quedarse con toda la herencia de Aby. A cambio, debía prometer que le compraría a Aby cualquier libro que él quisiera, durante el resto de sus vidas.

Max no se imaginaba lo que le esperaba. Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, la colección de Aby superaba los 15.000 libros, además de una gran cantidad de imágenes originales, grabados y fotografías. La historia del arte fue su primera y mayor pasión, pero también le interesaban la mitología, la filosofía, la religión, las lenguas antiguas, la literatura... todo lo que estuviera relacionado con la actividad simbólica humana.

Coleccionaba obras de culturas no europeas, y le intrigaba especialmente el arte de los pueblos hopi y zuni de Norteamérica.

Hacia el final de su vida creó grandes exposiciones montadas con imágenes de su colección, ordenadas por temas e incorporando desde reproducciones de grandes obras de arte hasta modernos anuncios publicitarios. [37] La idea era emplearlo todo como apoyo visual en sus conferencias. Las llamó *Atlas Mnemosyne*, en honor a la diosa griega de la memoria. Sin embargo, murió en 1929 antes de terminar el proyecto. Los sesenta y cinco paneles que completó han sobrevivido, y conforman una obra de arte en sí mismos. La biblioteca es también una obra de arte, ya que es la expresión personal de la visión de un hombre, aunque también se dotó de personal profesional y experto, y creció considerablemente tras la muerte de Warburg. En 1920, tras una visita guiada por su bibliotecario, Fritz Saxl, Ernst Cassirer concluyó: «Esta biblioteca es peligrosa. O la evito por completo o deberé encerrarme aquí durante años». [38]



La biblioteca siguió floreciendo gracias a su personal y a los muchos eruditos que la visitaban, pero entonces llegó el nazismo. La amenaza que

representaba, tanto para el contenido como para sus empleados, era evidente, sobre todo porque gran parte de los trabajadores eran judíos. Se formuló un plan tan asombroso como ambicioso: la biblioteca se convertiría, en su totalidad humana y archivística —como tantos individuos—, en una exiliada.

En toda una proeza organizativa, el equipo de la biblioteca, encabezado por los conservadores en jefe Fritz Saxl y Gertrud Bing, empaquetó los libros, las imágenes, los paneles *Mnemosyne*; incluso embalaron las estanterías de hierro, los escritorios y el equipo fotográfico y de encuadernación.[39] Todo se envió a Londres, y muchas de las personas implicadas fueron también hacia allí. Incluso entonces, el reto no había hecho más que empezar. Como Saxl recordaría más tarde, «fue una extraña aventura desembarcar con unos 60.000 libros en el corazón de Londres y que te dijeran: "Busca amigos y explícales tus problemas"».

Fue una aventura, ciertamente, pero contaron con la ayuda de algunos amigos que ya tenían en la ciudad, como Samuel Courtauld, del Courtauld Institute. Él les ayudó a encontrar alojamiento en Thames House, en Millbank, y posteriormente un hogar más permanente en los edificios de la Universidad de Londres, en Bloomsbury. Ambas instituciones lanzaron conjuntamente una revista en 1937, con el objetivo de reunir todos los estudios «simbólicos» en una visión interdisciplinar y holística, que adoptaba «el estudio del humanismo, en el sentido más amplio posible, como su dominio».[40] El personal también buscó formas de despertar el interés de los londinenses; una nota de 1934, probablemente escrita por Saxl, señalaba que esto podría requerir un cambio de estilo, ya que los ingleses parecían reacios a cualquier cosa demasiado abstracta o teórica. De hecho, muchos de los que encontraron un hogar intelectual en el Instituto Warburg procedían de otros países. Se convirtió en un hogar internacional y humanista para todos.

Y como tal permanece hoy en día. Si bien la casa original de Warburg, en Hamburgo, se ha convertido nuevamente en un instituto y centro de archivos, que ofrece actos y cursos, el trasplantado Instituto Warburg de Londres sigue siendo un gran hogar del humanismo. Mientras escribo estas líneas el edificio se está modernizando, con el objetivo de hacerlo más acogedor para el público, y sigue intentando atraer a los londinenses. Su espíritu continúa siendo la conexión, el establecimiento de vínculos entre eruditos, ideas, historias e imágenes. Muchos de los estudios de historia humanística que he empleado para escribir este libro han sido escritos por personas que han estudiado y trabajado allí. Yo misma he escrito allí una gran parte.

También se ha seguido honrando su identidad como biblioteca del exilio. En 2020, el ceramista y escultor Edmund de Waal le hizo entrega de su obra de arte *Biblioteca del Exilio*, una sala que registra en sus paredes los nombres de las bibliotecas perdidas y dispersas por el mundo.[41] Originalmente albergaba unos 2.000 libros de autores exiliados, pero los textos han ido a parar a Irak para ayudar a reconstruir la Biblioteca Central de la Universidad de Mosul, gravemente dañada en 2015.

La colección Warburg está, por supuesto, repleta de obras de y acerca de autores exiliados: desde Petrarca (nacido ya en el exilio familiar de su hogar ancestral) a los muchos humanistas del siglo XV que huyeron de ciudad en ciudad en Italia, pasando por los *lumières* franceses que buscaron refugio en Holanda o Inglaterra, hasta las obras de los eruditos del siglo XX que huyeron del fascismo y otros regímenes opresivos. Se puede considerar que el Instituto Warburg se opone a todo el principio de la pérdida, el olvido y el desmoronamiento de las cosas, esas pérdidas que Petrarca y Boccaccio lamentaron con tanta elocuencia.

En la década de 1930, otras bibliotecas y sitios del patrimonio cultural de toda Europa también trabajaron duro para salvar sus colecciones de la destrucción que se avecinaba. Cuando los nazis comenzaron a quemar

libros, los exiliados alemanes en París (en particular el escritor Alfred Kantorowicz) crearon una Biblioteca Alemana de la Libertad —*Deutsche Freiheitsbibliothek*— para recopilar las mismas obras que los nazis intentaban destruir, y para conservar carteles, panfletos y otras publicaciones del régimen para futuros estudios históricos.[42] Entre los miembros de su junta directiva figuraba Bertrand Russell, y su presidente era Heinrich Mann. Tras el fin de la guerra, se pensó durante mucho tiempo que el contenido de la biblioteca había sido destruido por completo durante la ocupación nazi, pero en 1990 se supo que algunos títulos se habían salvado; se encuentran ahora en la Bibliothèque Nationale.

En otras latitudes, fotógrafos de microfilm y archiveros viajaron desesperadamente para filmar todos los documentos y manuscritos irreemplazables que pudieron, una historia narrada recientemente por Kathy Peiss en su libro *Information Hunters* [Cazadores de información], publicado en 2020.[43] Algunas almas valientes continuaron incluso después del comienzo de la guerra: la filóloga medieval estadounidense Adele Kibre permaneció en Roma fotografiando obras de la Biblioteca Vaticana y de otros lugares tanto tiempo como pudo. Regresó a Estados Unidos en 1941 con sus películas en diecisiete maletas; abandonó el resto de sus posesiones para transportar lo más posible. Después fue a Suecia y dirigió una unidad de microfilmación durante el resto de la guerra.

Mientras tanto, los edificios se protegían con sacos de arena y las obras de arte se almacenaban en escondites alejados de los principales núcleos de población. En Florencia, las obras maestras de la Gallerie degli Uffizi se trasladaron a zonas rurales. En Chartres, las exquisitas vidrieras de los siglos XII y XIII de la catedral se desmontaron pieza a pieza y se enterraron en la cripta.

Entonces llegó la guerra, y con ella el caos, la muerte y la pérdida. Los escondites secretos de la cultura y la belleza humanas esperaron, en sus refugios, a su fin.

Los escasos afortunados que hallaron refugio también esperaron y trabajaron. Desde su casa de California, Thomas Mann siguió escribiendo ficción, en particular otro drama sobre el debilitamiento del humanismo, *Doctor Fausto*, publicado en 1947. También escribió obras de no ficción. Entre sus textos más polémicos de los años de la guerra había escritos breves destinados a sus compatriotas alemanes al otro lado del muro de propaganda nazi. Por muy eminente que fuera, muchos en Alemania no estaban seguros, al principio, de cuál era su opinión sobre el régimen, así que resultó importante que algunos de sus escritos antinazis se abrieran camino. El primero era una carta abierta a la Universidad de Bonn después de que esta le despojara de su doctorado *honoris causa* en 1937; como ocurrió con tantas otras obras a lo largo de los siglos, copias manuscritas de este breve texto circularon a mano. El crítico literario Marcel Reich-Ranicki recordaba haber asistido a una reunión secreta con amigos de confianza en la que se presentó el texto y se leyó en voz alta: «Un pequeño paquete de papel, muy fino y escrito por las dos caras».[44] Después de escucharlo, Reich-Ranicki se excusó y se fue a casa temprano para poder estar a solas con su felicidad; después de todo, esta gran figura de la literatura alemana estaba de su parte.

Habría más: a partir de octubre de 1940, Mann empezó a emitir mensajes mensuales en alemán a través de la BBC.[45] Intentar transmitir su voz a Alemania directamente desde Estados Unidos no funcionó, porque la transmisión solo podía captarse por onda corta y las radios capaces de recibirla estaban prohibidas en Alemania y los territorios ocupados. Por ello, los primeros mensajes los leyó otra persona en Londres, hasta que se dio con un complicado método que permitió escuchar la voz real de Mann en Alemania. En primer lugar, grabó cada episodio en un disco de gramófono en los estudios de la NBC en Hollywood. El disco se transportaba por avión a Nueva York y, desde allí, se reproducía por línea telefónica

hasta Londres, donde se grababa en un segundo disco. Este disco podía reproducirse y transmitirse al continente, como otras emisiones de la BBC.

A veces, en esas grabaciones, hablaba de noticias concretas, e informaba de atrocidades que se suponía que los oyentes alemanes no conocían, como cuando, a principios de 1942, llegaron noticias de que judíos de Holanda habían sido detenidos y gaseados hasta la muerte, a modo de «experimentación».[46] Más a menudo, se concentraba en recordar a sus oyentes una y otra vez que el Reich no representaba a Alemania, y menos aún a la humanidad en general, y que por lo tanto no podía durar. En la emisión de mayo de 1941, dijo:

> [La humanidad] no puede tolerar el triunfo definitivo del mal, de la mentira y la violencia, porque en ese caso, sencillamente, no podría vivir. El mundo que resultaría de la victoria de Hitler no sería tan solo un mundo de general esclavitud, sino también de absoluto cinismo, un mundo en que sería enteramente imposible creer en el bien (lo más elevado del hombre), un mundo enteramente entregado y sometido al mal. Y eso no puede ser, no se puede tolerar. La rebelión de la humanidad contra un mundo hitleriano, en desesperada defensa del espíritu del bien, es la más cierta de todas las certezas.[47]

Debe haber esperanza a toda costa.

La guerra por fin acabó, y, con ella, la máquina nazi de asesinar. Lo que quedó fue el recuento de las pérdidas, tanto humanas como culturales. Como dijo el historiador del arte estadounidense Frederick Hartt, al contemplar las calles en ruinas de Florencia: «La forma [se convirtió] en algo informe; la belleza, en horror; la historia, en un sinsentido, todo en una cegadora caída».[48] Muchas cosas habían desaparecido. Muchas cosas nunca volverían. El fin de la guerra no trajo consigo un retorno sin sobresaltos al anhelado mundo de civismo y «amistad entre muchos» de los humanistas, aunque algunos hicieron esfuerzos heroicos para que así fuera, como veremos un poco más adelante.

El final de esta guerra tampoco puso fin al hábito humano de comportarse de forma inhumana. Hubo que hacer frente a nuevas amenazas: la bomba atómica, lanzada sobre Hiroshima y Nagasaki, iba a ser, evidentemente, imposible de desinventar. La hostilidad entre las dos grandes potencias, Estados Unidos y la URSS, se volvió fría y duradera, y en consecuencia el ambiente cultural estadounidense se resintió. En el punto álgido de la Guerra Fría, el macartismo, Thomas Mann, viendo señales de que él mismo podría convertirse en un objetivo, y asqueado por todo el fenómeno, decidió abandonar su hogar adoptivo en el Nuevo Mundo, que antaño le había ofrecido refugio, y regresar a Suiza.

En cuanto a la Unión Soviética y sus satélites, la degradación de la dignidad humana y de la libertad continuaron sin cesar. Karl Marx había comenzado sus investigaciones intelectuales soñando que la revolución devolvería a las personas su humanidad íntegra y no alienada, pero en lugar de ello, los Estados fundados en su nombre se convirtieron en vastas máquinas de alienación, en las que las personas a menudo se veían obligadas a una vida de evasión y doblepensamiento para sobrevivir. [49]

En China, cuna del *ren*, el régimen de Mao se esforzó por borrar todo rastro de la filosofía de «hacer todo lo posible por realizar la propia humanidad y tratar a los demás con la conciencia de que también ellos están llenos de humanidad». [50] Durante la Revolución Cultural, en los años sesenta, se animó a los escolares a, primero, ignorar a sus profesores y, después, a denunciar sus fallos ideológicos. Cualquiera que pareciera intelectual o culto era perseguido y desterrado al campo. Los objetos bellos y valiosos —obras de arte, libros, antigüedades, porcelanas preciosas— se requisaban y quemaban, como en las hogueras de la vanidad de Savonarola, o se guardaban en gigantescos almacenes, en los que las plagas y el agua convertían lentamente el papel en pulpa. El confucianismo mismo fue suprimido: en la ciudad natal de Confucio, Qufu, en la provincia de Shandong, profanaron su tumba. [51] Sacaron de la biblioteca de la ciudad

unos 100.000 libros y los incineraron, un acto en cierto sentido chocante, cuando uno recuerda que el propio Mao había trabajado una vez como ayudante de bibliotecario en la Universidad de Pekín. Casi todos los elementos de la vida que proporcionaban placer resultaban sospechosos. Era el tipo de cosas que habían hecho que alguien como Robert Ingersoll sintiera tanto amor por la vida: la buena comida, los lazos familiares, los placeres sociales y el buen humor. En su lugar se impuso un terrible puritanismo. [52] «Los barberos seguían abiertos, pero solo ofrecían cortes de pelo proletarios (cortos por detrás y por los lados) —escribe el historiador Frank Dikötter—. En los restaurantes solo se servían platos sencillos y baratos.» Y hubo muertos: alrededor de 1,5 millones de personas fallecieron como resultado de la Revolución Cultural, una cifra que se ve ensombrecida por los 36 millones que, se calcula, murieron a causa de la Gran Hambruna que la precedió. [53] Muchas más vidas quedaron arruinadas de formas más sutiles. El popular novelista satírico Lao She se atrevió a decir, en una entrevista con visitantes extranjeros en 1966, que no era marxista. [54] «Los viejos no podemos pedir perdón por lo que somos», dijo. Por decir esto fue agredido por una turba de guardias rojos. Asaltaron su casa; cuando volvió a ella, vio sus manuscritos destrozados y su colección de pinturas y esculturas dañada y esparcida por el patio. Poco después apareció ahogado en un canal, aparentemente un suicidio.

Otro régimen de nihilismo extremo fue el de los jemeres rojos de Pol Pot, en el poder de 1975 a 1979 en Camboya. [55] Causó hasta dos millones de muertos (los cálculos varían), en una población de solo siete millones. Algunas personas fueron ejecutadas, pero muchas más fueron sometidas a trabajos forzados hasta la muerte. La deshumanización fue sistemática y total. El año de la revolución fue designado Año Cero: no debía haber otra historia. Una de las primeras acciones del nuevo Gobierno fue desalojar la capital, Phnom Penh, de todos sus ciudadanos, asignándolos a grupos de trabajo en el campo. Desde ese momento no hubo periódicos, ni correo, ni

música, ni instrumentos tradicionales, ni libros, ni tribunales, ni dinero, ni propiedad privada, ni ceremonias religiosas o ritos de paso, ni matrimonios de elección privada, ni relaciones humanas ordinarias. No había medicinas ni tratamientos, con terribles consecuencias en el sufrimiento humano. La alimentación era mínima. Como recuerda el escritor y cineasta Rithy Panh: «Las variedades de arroz disponibles en mi infancia —"flor de jazmín", "flor de jengibre", "jovencitas pálidas"— desaparecieron en pocos meses. Solo nos quedaba un tipo de arroz, blanco y sin nombre. Después, lo único que nos quedó fue el hambre». [56]

La película de 2013 de Rithy Panh *La imagen perdida* transmite perfectamente el modo en que los jemeres rojos aniquilaron todos los aspectos de una existencia verdaderamente humana, a través de los recuerdos de su propia infancia y de su familia. [57] Antes de la revolución, habían llevado vidas culturalmente ricas en Phnom Penh: su padre era profesor, su hermano tocaba en una banda de *rock*, su hermana era subdirectora del museo nacional. Luego, como todos los demás, fueron exiliados y forzados a trabajar en el campo. La vida había sido plena; ahora solo había «conquista a través del vacío». Uno a uno fueron muriendo: primero su padre; luego, sus hermanos pequeños; después, su madre. Un cineasta necesita imágenes, pero no había imágenes con las que contar la historia, ya que no existían cámaras y solo se hicieron unas pocas películas de propaganda oficial. Para *La imagen perdida*, Rithy Panh hizo pequeñas figuras de arcilla de cada miembro de la familia y las fotografió en cuadros inmóviles, utilizando su voz para narrar la historia. «La revolución es pura —dice en un momento dado—. No hay lugar para los humanos.»

Ante tales acontecimientos, así como ante las dos guerras mundiales y el Holocausto, no es de extrañar que a mediados del siglo XX algunos escritores volvieran la vista atrás y vieran una refutación incontestable de toda la cosmovisión humanista. El novelista William Golding dijo de la Segunda Guerra Mundial que «cualquiera que atravesara aquellos años sin

comprender que el hombre produce el mal como una abeja produce miel, debía de estar ciego o mal de la cabeza».[58] Su nihilista y grotesca fábula *El señor de las moscas*, que muestra la degeneración moral de un grupo de muchachos varados en una isla remota, expresaba exactamente ese pensamiento. Explicó que previamente no había tenido una opinión tan negativa, pero aquel era el espíritu de los tiempos.

La idea de que, de algún modo, los humanos supurábamos maldad se instaló en la atmósfera cultural. Cualquier comportamiento aparentemente civilizado o culto —todas aquellas cosas en las que los humanistas se han complacido o enorgullecido a lo largo de los siglos— parecía ahora un barniz falaz. De tanto en tanto se podía dar a los humanistas el papel que Stefan Zweig creó para ellos en sus libros sobre Erasmo y Montaigne: frágiles héroes de la resistencia que mantenían encendida una luz humana en tiempos oscuros. Pero también se les podía ver como tontos o hipócritas, y a sus bellos ideales, una cobertura para brutales realidades.

En efecto, el barniz civilizatorio humano parece delgado cuando se considera, por ejemplo, a los muchos oficiales de las SS y de otras organizaciones nazis que eran productos altamente refinados del sistema educativo humboldtiano, un sistema destinado a formar seres humanos morales y completos. Es estremecedor leer, por ejemplo, a un joven soldado que escribió en 1941 desde el letal frente oriental que se sentía impulsado a la violencia por «la lucha por los valores personales verdaderamente humanos».[59] El apetito por las obras de arte saqueadas entre algunos de los nazis más importantes sugiere un gusto superficialmente humanista, pero sin nada de humano en ello. Y, como se preguntaba Thomas Mann en septiembre de 1945, ¿qué absoluta falta de sentimientos era necesaria para que la gente, en la Alemania nazi, escuchara *Fidelio* —la ópera de Beethoven sobre prisioneros injustamente confinados y maltratados en un calabozo— «sin cubrirse la cara y salir corriendo de la sala»?[60]

Es por eso por lo que el filósofo Theodor Adorno alegó, en un ensayo de 1951: «Escribir un poema después de Auschwitz es una barbarie». [61] La idea que subyace a este comentario tan citado, así como a los argumentos más extensos de *Dialéctica de la Ilustración*, el libro que escribió con Max Horkheimer al final de la guerra, no era devaluar la cultura en sí misma, sino instar a una evaluación crítica radical del autocomplaciente pensamiento occidental: una «nueva excavación» en busca del pensamiento de la Ilustración, como podría haber dicho Valla. [62]

Pero estas útiles tareas podían convertirse en un rechazo total de los valores liberales, humanistas y de la Ilustración, como si fueran los culpables de su propia negación. Era un giro extraño, teniendo en cuenta que tanto los fascistas alemanes como los italianos se definían explícitamente mediante el rechazo de los principios de la razón, del internacionalismo, del individualismo, del humanitarismo y del meliorismo, y abrazaban el instinto, la violencia, el nacionalismo y la guerra. Por muy antihumanistas que fueran esas ideologías, de alguna manera se suponía que eran culpa del humanismo, lo que a oídos humanistas suena como decir que los accidentes de coche siguen ocurriendo a pesar de los semáforos, por lo que la culpa es de los semáforos.

Tales distorsiones, no obstante, reflejan la dificultad de los intelectuales por dar una respuesta adecuada a los acontecimientos extremos. Al ver desmantelados los valores civilizados y no tener a quién recurrir, no parecían considerar otra respuesta que un desmantelamiento aún más extremo de esos valores.

Así, algunos escritores pensaron que la situación exigía un retorno a la religión, o a una vaga espiritualidad irracional. Es cierto que los principales Estados totalitarios del siglo XX tendían a ser ateos, lo que demuestra una vez más que no existe una conexión automática entre cuestionar la religión y ser abierto de mente o humanista (su principal problema con la religión era que no soportaban que hubiera un Dios superior a ellos y sus

ideologías). Ahora, a raíz de aquellos horrores, algunos sostenían que los humanos ya no deberían confiar en sí mismos para trabajar por un mundo mejor, y en su lugar deberían regresar humildemente a las viejas teologías. En realidad, algunos humanistas religiosos, como Jacques Maritain y Gabriel Marcel, llevaban diciendo esto desde los años treinta: nada iría bien para la humanidad, decía Maritain, hasta que esta aceptara que «el centro para el hombre es Dios». [63] En 1950, la *Partisan Review* publicó una serie titulada «La religión y los intelectuales», porque, como anunciaba en la introducción, había por todas partes signos de un nuevo «giro hacia la religión». [64] Y cuando activistas no religiosos organizaron una reunión en Ámsterdam en 1952 para fundar la organización que acabaría convirtiéndose en la actual Internacional de Humanistas, el semanario *Elsevier Weekblad* les advirtió: nadie debería intentar socavar las creencias en un momento en que la sociedad estaba tan claramente «ansiosa de carácter, de raíces, de confianza en Dios». [65]

Otros se decantaron por un misticismo oscurantista, no religioso en el sentido tradicional, pero opuesto a la razón y el meliorismo de la Ilustración. Una figura influyente tras esto fue, irónicamente, un filósofo alemán señalado por haber apoyado el nazismo en la década de 1930: Martin Heidegger. Este expuso su posición antihumanista de posguerra en su *Carta sobre el humanismo*, escrita a finales de 1946 y publicada en 1947. [66] Como Maritain, pero por razones diferentes, Heidegger quería desplazar al ser humano del centro. Lo que puso en su lugar no fue a Dios, sino al «Ser», que distinguió de todos los seres particulares e individuales. El papel del ser humano es escuchar al Ser y responder a su «llamada». Heidegger dijo que no pretendía que el Ser sustituyera a Dios, pero es difícil no ver cierta similitud. En cualquier caso, el papel del ser humano en relación con este gigantesco e inefable LoQueSea es estrictamente obsecuente. Nuestra tarea no consiste en gestionar mejor nuestros propios

asuntos, ni en mejorar nuestra vida moral, sino tan solo en servir a algo que apenas puede ser nombrado.

La *Carta* de Heidegger quería ser una respuesta al filósofo francés Jean-Paul Sartre, que había pronunciado una conferencia sobre el humanismo ante una sala abarrotada en París en 1945. La posición de Sartre sobre este tema fue variando con el tiempo.[67] Antes de la guerra se había burlado de los humanistas de viejo cuño tachándolos de hipócritas sentimentales obsesionados con una «humanidad» abstracta; esta acusación iría y vendría también a través de su obra posterior (bajo la influencia del marxismo). En el momento, inmediatamente después de la guerra, promovió un humanismo «existencialista» basado en la idea de que cada uno de nosotros es radicalmente libre y responsable de sus actos. El humanismo de Sartre era una versión del mismo hecha para los tipos duros de los años cuarenta; también era genuinamente irreligioso. Se basaba en la idea de que los seres humanos no tenemos un modelo preexistente de nuestra naturaleza, divino o no. Nosotros decidimos lo que hacemos de nosotros mismos; debemos, individualmente y en cada momento de elección, «inventar al hombre».

En parte por influencia de Heidegger, y en parte por una fascinación aún mayor por la teoría marxista, la siguiente generación de pensadores franceses se reiría del humanismo existencialista y hablaría no de inventar lo humano, sino de disolverlo. En 1966, Michel Foucault terminaba su estudio *Las palabras y las cosas* mostrando la figura del «hombre» a punto de borrarse, «como en los límites del mar un rostro de arena».[68] Del mismo modo en que Nietzsche (y Swinburne) creían que los humanos habían creado a Dios y luego lo habían matado, Foucault pensaba que la Ilustración había creado un hombre que ahora estaba listo para ser borrado. Lo sustituiría una comprensión más crítica de nosotros mismos como resultado de influencias sociales e históricas. Los pensadores religiosos habían centrado la humanidad en Dios; los heideggerianos la habían centrado en el Ser; ahora el centro eran las estructuras y los procesos, en cierto sentido

todavía humanos, pero tratados como si fueran más importantes que los propios seres humanos que vivían con ellos.

Estos nuevos y críticos escritores desterraron del centro al pensamiento humanista, pero también le ofrecieron un valioso servicio de revisión. Pusieron de relieve cuestiones sobre las que los humanistas europeos habían tendido a reflexionar demasiado poco, sobre todo en relación con el racismo, la exclusión social, el colonialismo y la diferencia cultural. El pensador poscolonial Frantz Fanon escribió en su obra de 1961 *Los condenados de la tierra*: «Esa Europa que nunca ha dejado de hablar del hombre, que nunca ha dejado de proclamar que solo le preocupaba el hombre, ahora sabemos con qué sufrimientos ha pagado la humanidad cada una de las victorias de su espíritu». [69]

Sin embargo, Fanon también creía que la tradición del humanismo en la filosofía y en la vida necesitaba una revisión drástica, en lugar de un rechazo total. Reclamó una nueva filosofía humanista más completa: «Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar —escribió—. Hay que reformular el problema [...] de la masa cerebral de toda la humanidad, cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar». ¿Qué puede haber más humanista que eso? También escribió: «No, no queremos alcanzar a nadie. Pero queremos marchar constantemente, de noche y de día, en compañía del hombre, de todos los hombres». [70]

En una evaluación de estas corrientes de pensamiento, el literato chino Zhang Longxi ha escrito que pasar «de un extremo del concepto del hombre como algo casi angelical y divino al otro extremo del hombre, que desaparece como un rostro dibujado en la arena», es una respuesta extrañamente «absolutista» a la crisis, sobre todo al proceder del tipo de pensadores que normalmente evitan esas oposiciones en blanco y negro. [71] En su lugar, el profesor Zhang propone un enfoque humanista basado en tradiciones más sutiles: «La templanza y la moderación son

verdaderas virtudes humanas, como nos enseña la sabiduría filosófica de Oriente y Occidente».

Rithy Panh también concluyó su libro sobre su experiencia en Camboya, *La eliminación*, escribiendo:

> Emprendí este proyecto con la idea de que el hombre no es fundamentalmente malo. El mal no es nada nuevo; tampoco lo es el bien, pero, como he escrito, también hay una banalidad del bien; y una cotidianidad del bien.
>
> En cuanto a la parte buena de ese mundo anterior —mi infancia, las risas de mis hermanas, los silencios de mi padre, el juego incansable de mis sobrinitos, el coraje y la bondad de mi madre, este país de caras de piedra, las ideas de justicia, de libertad, de igualdad, el gusto por el conocimiento, la educación—, esa parte no se puede borrar. No es un día pasado: es un esfuerzo y un trabajo en curso; es el mundo humano. [72]

Benedetto Croce también había insistido en el principio del «trabajo en curso». Es un error desesperar de nosotros mismos, escribió en 1947; cometemos ese error porque hemos llegado a esperar que el mundo sea confiablemente benigno, que todo el mundo viva una vida civilizada y agradable. Cuando esa fantasía se rompe, nos entran ganas de rendirnos. Sin embargo, la realidad es que ni la historia ni el mundo humano son estables y buenos, por un lado, ni desesperadamente trágicos, por otro. Son obra nuestra, así que si queremos que vayan bien, tenemos que esforzarnos para que así sea. [73]

Mientras los filósofos intentaban amoldar sus ideas sobre la humanidad tras la Segunda Guerra Mundial, personas más pragmáticas trabajaban por la reconstrucción física de las ciudades, o por la recuperación cultural y política, o sencillamente por el restablecimiento del florecimiento humano, en la medida de lo posible. Uno de los retos más inmediatos era la gestión de unos 40 millones de desplazados solo en Europa. También estaba la tarea de «desnazificar» Alemania. A ello se sumaron programas educativos en otras partes del mundo que debían sentar las bases de un renacimiento

moral general, restableciendo esa vieja conexión humanista entre educación e integridad ética.

A fin de lograr este objetivo, un informe de 1943 respaldado por el Gobierno británico había prescrito la formación del carácter: mucho ejercicio y el estudio de las humanidades, todo ello diseñado para «hacer florecer plenamente el potencial físico, espiritual e intelectual, del que [el niño] es capaz como individuo y como miembro de la sociedad».[74] En Estados Unidos, un informe del comité de Harvard de 1945, *General Education in a Free Society* [Educación general en una sociedad libre], seguía el ejemplo de todos los educadores humanistas de la historia y afirmaba: «El hombre completo debe ser un buen hombre».[75]

Posteriormente hubo planes para nuevas estructuras e instituciones internacionales. La mayor de todas fue Naciones Unidas, fundada en 1945: el humanista británico Harold J. Blackham la describió como «el comienzo del auténtico interés común, el interés humano como tal».[76]

Ese mismo año nació una de sus organizaciones subordinadas, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco). Su erasmiano texto fundacional afirma que, puesto que las guerras empiezan en las mentes humanas, también la paz debe empezar en ellas.[77] La Unesco se propuso cumplir este objetivo con una ambiciosa política de financiación y fomento de bibliotecas, museos, zoológicos, jardines botánicos, institutos de investigación científica, universidades e instituciones similares. Su concepción era fuertemente humanista, entre otras cosas porque su primer director general fue el zoólogo Julian Huxley, nieto de T. H. Huxley y él mismo defensor del humanismo científico.[78] El folleto introductorio que escribió antes de tomar posesión de su cargo —*UNESCO: su finalidad y su filosofía*— tenía un tono tan humanista (no religioso) que algunos miembros se opusieron. Tuvo que insertar una declaración de última hora en cada ejemplar, aclarando que las opiniones expresadas eran personales. Pero su visión de la Unesco seguía siendo

humanista en un sentido más amplio. Como escribió en sus memorias: «El concepto clave que subyacía a todas nuestras actividades, estaba seguro, debía ser *plenitud*: la plena realización de las capacidades de los individuos, las ciudades, las naciones y la humanidad en su conjunto».[79] Este concepto se mantuvo en el centro de las actividades de la Unesco.

Desgraciadamente, el efecto no pudo ser tan completo como se esperaba, porque la Unión Soviética y sus satélites se mantuvieron al margen, al sospechar (con razón) que organizaciones de este tipo también servían a otro propósito: socavar su influencia e ideología en el mundo.[80] El bloque soviético resultó ser un colaborador incómodo cuando se lanzó otro proyecto de la ONU un par de años más tarde: la redacción de una Declaración Universal de los Derechos Humanos, debatida a lo largo de 1947 y finalizada al año siguiente.

El comité de redacción, presidido por Eleanor Roosevelt, se tomó muy en serio el proceso de debate, consultando a filósofos de todo el globo y a representantes de diferentes posiciones políticas. Había que hallar principios que contentaran a todo el mundo, lo que implicaba fijar una posición sobre las principales cuestiones filosóficas: si eran más importantes los derechos o los deberes, cómo equilibrar individualismo e identidad comunitaria, cómo ser inclusivo; si se podía hablar de algo «universal» en la humanidad. Estas cuestiones siguen siendo hoy en día objeto de debate cultural general.

Quedaba también la cuestión de la redacción.[81] Las discusiones empezaron con el artículo 1: el delegado soviético Vladímir Koretsky señaló (de acuerdo con la política oficial comunista sobre igualdad de género) que la frase «Todos los hombres son hermanos» excluía a las mujeres. Eleanor Roosevelt explicó, en una imagen ciertamente extraña, que la frase era correcta porque podía leerse como «Todos los seres humanos son hermanos». La frase quedó de momento así, pero en una fase posterior de la redacción, «hombres» se convirtió en «seres humanos»,

porque el representante indio Hansa Mehta advirtió de que, en algunas latitudes, podría interpretarse como que solo hablaba de los hombres. No obstante, la «hermandad» se mantuvo. Así, la declaración inicial se convirtió en: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

También se sopesó el término «conciencia» en esta declaración. El primer borrador hablaba solo de «razón», pero el vicepresidente de la comisión, P. C. Chang, diplomático y filósofo chino con especial admiración por el pensamiento confuciano de Mencio, sugirió añadir el término *ren*. [82] De este modo, la declaración abarcaría implicaciones más amplias de empatía y reciprocidad humana, en lugar de centrarse únicamente en la razón. Su idea fue aceptada, por lo que el espíritu del *ren* está muy presente en el documento, aunque la traducción inglesa *conscience* no consiga transmitir todo el significado del término.

El resultado de todas estas negociaciones fue una declaración más inclusiva y culturalmente sensible que la mayoría de los documentos de su época. [83] No es humanista al modo irreligioso de Huxley, pero sí en todos los demás sentidos. Es también un texto práctico, concebido para servir de apoyo jurídico en caso de violación de los derechos humanos. Casi todas las naciones lo aprobaron, pero la lista de abstenciones lo dice todo: se trataba de seis países comunistas, además de Sudáfrica, porque la Declaración no podía conciliarse con el *apartheid*, y Arabia Saudí debido a una cláusula que establecía la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en el matrimonio.

Puede parecer fácil dar por sentados los principios expresados en la Declaración, hasta que resultan pisoteados. De repente, como sucede con los valores humanistas en general, parece que merece más la pena el esfuerzo de protegerlos. Como observó Thomas Mann en una de sus transmisiones de la BBC a Alemania, el verdadero comienzo de la catástrofe

nazi podría situarse en el momento en el que, durante el mitin de la victoria del partido en Berlín, en febrero de 1933, Joseph Goebbels anunció: «Los derechos del hombre han sido abolidos».

Esas palabras, dijo Mann, mostraban la intención de los nazis de acabar con «todos los logros morales de la humanidad a lo largo de miles de años».[84] El propósito de la Declaración Universal de los Derechos Humanos era mostrar la intención contraria: no debía permitirse que se repitiera tal aniquilación.

Mientras en las salas de reuniones de todo el mundo tenían lugar estos debates, los historiadores del arte, los salvadores de monumentos y otros voluntarios y expertos abordaban la tarea del renacimiento cultural de una forma más práctica: recorrían las carreteras de Europa buscando, asegurando y protegiendo los edificios y obras de arte que habían sobrevivido a la guerra razonablemente intactos. Entre estas personas se encontraba Frederick Hartt, quien describiera tan vívidamente el paso de la «forma» a «algo informe» y de la «historia» al «sinsentido» en Florencia. Hartt escribió un relato muy ameno de sus aventuras recorriendo la Toscana y otros lugares, empezando por las últimas etapas de la retirada alemana. A menudo seguía los pasos del intrépido y enérgico Cesare Fasola, miembro del personal de los Uffizi y de la Resistencia, al que los aldeanos de la zona llamaban *il professore*.[85] No le importó ir solo en bicicleta por el campo en busca de arte, incluso cuando los alemanes aún estaban allí; le dieron un pase especial. Hartt y él fueron de los primeros en llegar al castillo de Montegufoni (propiedad de una familia de literatos ingleses, los Sitwell), almacén de muchos objetos de los Uffizi.[86] Se encontraron con una escena desconcertante: las tropas alemanas allí acantonadas se habían marchado, pero habían dejado la *Primavera* de Botticelli apoyada despreocupadamente contra una pared, y habían convertido la *Adoración de los Magos* de Domenico Ghirlandaio, de forma circular, en una mesa para beber, la misma indignidad que, más tarde, se infligió al mosaico del barco de Calígula. Uno

de los visitantes aliados, el novelista Eric Linklater, agravó los riesgos al besar los labios de todas las figuras femeninas de la *Primavera*. Lo hizo cuando nadie le veía, pero lo contó abiertamente en sus memorias. [87]



También algunos heroicos alemanes habían salvado tesoros. Hubo muchos saqueos, pero algunos oficiales se limitaron a guardar obras de arte vulnerables para protegerlas de posibles daños. Este era, al menos, el caso del monasterio benedictino de Montecassino, aquella gran fortaleza monástica cuya biblioteca Boccaccio había explorado con tanto placer unos seiscientos años antes. [88] Dominando desde la altura la ruta de Nápoles a Roma, su importancia estratégica era evidente para ambos bandos. Dos oficiales alemanes, Maximilian Becker y Julius Schlegel, se dieron cuenta (por separado) de que esto la convertía en un objetivo más que probable de bombardeo para las fuerzas aliadas. Por ello, a finales de 1943, empaquetaron los objetos de colección más preciados en unos cien

camiones, y los enviaron al norte, al más seguro bastión del Castillo de Sant'Angelo, en Roma. Hicieron bien: los estadounidenses bombardearon el monasterio en febrero, y seis semanas más tarde lo bombardearon aún más. Un miembro de la tripulación de este segundo bombardeo, Walter M. Miller Jr., quedó tan impresionado por lo que vio que se convirtió al catolicismo y escribió una novela, *Cántico a San Leibowitz*.[89] Ambientada en un mundo futuro en el que se ha perdido la mayor parte del conocimiento cultural, cuenta cómo la gente encuentra e investiga algunas reliquias perdidas de la civilización del siglo XX e intenta emplearlas para renacer, un proyecto muy parecido al de los humanistas italianos de los siglos XIV y XV. En este caso, sin embargo, la primera reliquia que encuentran es una nota: «Libra de pastrami. Lata de *kraut*, traer a casa para Emma».

Una destrucción similar se cernió sobre Chartres, pero esta vez fue un estadounidense quien la salvó.[90] El 16 de agosto de 1944 los alemanes seguían en la ciudad. Los estadounidenses estaban a punto de entrar y recibieron la orden de bombardear fuertemente la catedral como medida de precaución, por si las fuerzas alemanas la empleaban como torre de vigilancia. No era improbable: como el monasterio de Montecassino, la catedral de Chartres tiene una vista imponente sobre el paisaje que la rodea. Pero un oficial, el coronel Welborn Barton Griffith Jr., manifestó su rechazo a la idea de destruir un edificio de 750 años de antigüedad sin pruebas confirmadas. En un acto de valentía, él y su chófer (cuyo nombre lamento no conocer) se colaron en la ciudad, entraron en la catedral y subieron a lo alto del campanario: no había alemanes allí. Griffith dio luz verde y se retiró la orden de bombardear el edificio. Ese fue casi su último acto en vida; ese mismo día, más tarde, murió por fuego enemigo en la cercana ciudad de Lèves. Durante todo este drama, el cristal de Chartres permaneció a salvo en su cripta; cuando llegó la paz, trabajadores y voluntarios lo

recuperaron y lo volvieron a colocar en su lugar, con el mismo cuidado con que lo habían sacado.

Hace unos años pasé dos días en Chartres y sus alrededores, explorando la catedral y conociendo algunas de las historias de su larga vida, incluida la del valeroso coronel y su chófer, y también la de aquella intervención anterior, cuando un arquitecto disuadió a los vándalos de la Revolución francesa de ordenar su demolición.

Además de admirar la belleza del edificio, me conmovió profundamente la forma en que encarna el tiempo humano. Todos los edificios lo hacen, pero Chartres hace su proceso temporal más visible que la mayoría. Se eleva desde la antigua cripta y los cimientos. Luego llega a su espacio principal de tallas, contrafuertes y ventanas de los siglos XII y XIII, todo realizado con las tecnologías más modernas de su época, desde la ingeniería estructural de los contrafuertes hasta las vidrieras, muchas de ellas con el característico «azul de Chartres». Al subir al tejado una se encuentra, inesperadamente, un soporte de hierro fundido del siglo XIX, oculto a la vista. Fue construido en 1836 y sigue el modelo de los bellos herrajes de las estaciones de ferrocarril de la época. Una vez más, lo mejor de la modernidad se ha aliado con el mayor respeto posible por la historia. Una piensa en los obreros que la fundieron y en los artesanos medievales originales. También pienso en las personas de épocas más recientes que numeraron y empaquetaron pacientemente el vidrio en los años treinta, y en quienes lo desempaquetaron y volvieron a instalarlo después de la guerra, y en quienes siguen dedicados a trabajar en él y a protegerlo hoy en día. El edificio lo contiene todo: la habilidad y dedicación humanas, el entorno político de cada época, la concepción original, los siglos de mantenimiento. Nos recuerda la erudición que albergó la catedral en el Renacimiento del siglo XII y, sí, también la fe cristiana que hizo que mereciera la pena tomarse tantas molestias para crear semejante belleza.

Yo misma no comparto esa fe, pero me resultaba imposible pasear por Chartres sin sentir una fe (ligeramente nerviosa) en la humanidad. Es cierto que el ser humano ha estado varias veces a punto de demolerla. Pero otros seres humanos siguen intentando, con más ahínco si cabe, que se mantenga en pie.

El aspecto más evidente en el que los seres humanos necesitaban recomponerse, tras la Segunda Guerra Mundial, hacía referencia a las armas nucleares. Como dijo Jean-Paul Sartre en octubre de 1945, la lección de Hiroshima y Nagasaki era que, en adelante, siempre dependería de los seres humanos decidir si querían sobrevivir o no: la decisión existencialista definitiva. [91]

Otro humanista público que planteó el problema de forma memorable fue Bertrand Russell. Concluyó una emisión radiofónica de 1954, «El peligro que amenaza al hombre», con un llamamiento a tomar una decisión:

> Ante nosotros existe la posibilidad, si la elegimos, del progreso continuo en felicidad, en conocimientos y en sabiduría. ¿Elegiremos, en lugar de ella, la muerte, porque no seamos capaces de olvidar nuestras querellas? Llamo, como ser humano, a los seres humanos: recordad vuestra humanidad y olvidad el resto. Si podéis hacerlo, se abre el camino hacia un nuevo paraíso; si no, ante nosotros solo queda la muerte universal. [92]

«Recordad vuestra humanidad y olvidad el resto» —el «resto» son los intereses nacionales, la vanidad, el orgullo, los prejuicios, la desesperación y cualquier otra cosa que se interponga en el camino de elegir vivir— se convirtió en una frase muy citada, sobre todo por el propio Russell. La repitió en otra de esas conferencias internacionales, celebrada en 1955, en la que se elaboró un manifiesto que firmaron científicos interesados, entre ellos Albert Einstein, pocos días antes de su muerte. [93] El grupo celebró reuniones anuales a partir de julio de 1957 en Pugwash (Nueva Escocia), por lo que «Pugwash» siguió siendo el nombre del manifiesto original y de las conferencias. Todavía se celebran hoy en día con los mismos objetivos:

minimizar la proliferación de armas y promover mecanismos políticos para intentar hacer menos probable una guerra catastrófica.

Bertrand Russell continuó siendo un impulsor incondicional de la campaña antinuclear, escribiendo al respecto y participando en manifestaciones durante el resto de su vida. Tras una de ellas, en 1961, en la que se dirigió a una multitud en el Hyde Park de Londres, fue declarado culpable de «incitar al público a la desobediencia civil» y condenado a una semana en la prisión de Brixton.[94] Tenía ochenta y nueve años. El magistrado intentó dejarle en libertad a cambio de una promesa de «buena conducta», pero Russell no quiso prometer tal cosa. Como Voltaire, se volvió más intrépido y provocador a medida que envejecía.

Russell trabajó por otras muchas causas, entre ellas las medioambientales: tenía un sentido clarividente de la importancia de salvar los recursos naturales del planeta, y ya en 1948-1949 subrayó la urgencia de hacerlo en sus conferencias Reith de la BBC.[95] Por la misma época, Julian Huxley impulsó una iniciativa de la Unesco para crear la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, que sigue hoy en día colaborando con Gobiernos y empresas.[96]

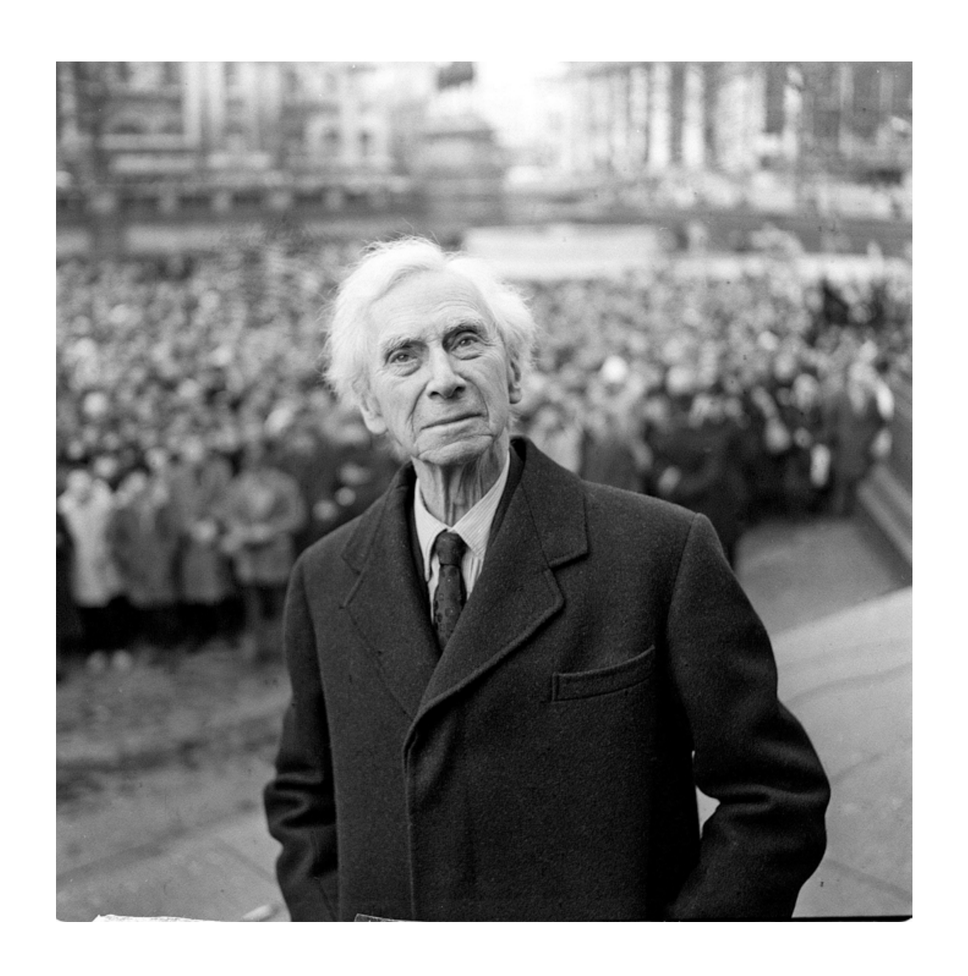
Una parte de la naturaleza casi se traga a Russell en 1948, antes de que tuviera la oportunidad de pronunciar las conferencias Reith. Ese otoño, durante un viaje a Trondheim (Noruega), realizó un vuelo en el Bukken Bruse, un «barco volador», una especie de hidroavión que aterrizaba en el agua directamente con su casco, en lugar de emplear flotadores para amerizar. Hacía mal tiempo. Justo cuando el hidroavión estaba a punto de posarse en el agua, una ráfaga de viento lo golpeó y lo hizo alabear. Un ala se desprendió y el agua inundó la cabina. Diecinueve de las cuarenta y cinco personas que iban a bordo murieron, incluidos todos los que se encontraban en la sección de no fumadores, en la parte delantera. La mayoría de los fumadores, que estaban más atrás, consiguieron salir nadando y fueron rescatados, incluido Russell, eterno fumador de pipa.

Estaba empapado y no tenía con qué vestirse hasta que un amable clérigo le prestó una sotana, una imagen divertida para los que conocían las opiniones de Russell sobre la religión. Un periodista llamó desde Copenhague y le preguntó en qué había pensado mientras estaba en el agua. ¿Pensó en el misticismo y la lógica? No, dijo: «Pensé que el agua estaba fría». [97]

Las campañas de Russell, por su temperamento, a menudo iban en contra de cosas: las armas nucleares, la depredación a la naturaleza o las guerras, sobre todo en su oposición a la participación de Estados Unidos en Vietnam, a finales de los sesenta, cuando ya tenía más de noventa años. Sin embargo, su actitud general hacia el mundo era todo menos negativa. En una charla autobiográfica de 1955, «Hopes: Realized and Disappointed» [Esperanzas colmadas y desengaños], recordaba su optimista progresismo de antes de la guerra, que, admitía, se había vuelto más difícil de mantener. [98] Sin embargo, no renunciaría a él: «Yo no someteré mis juicios sobre lo que es bueno y lo que es malo al arbitraje caprichoso del curso momentáneo de los acontecimientos». Hay que adaptarse a los cambios del mundo, por supuesto, pero «es también mala cosa sostener que todo lo que esté en auge ha de ser justo». En cualquier caso, como siempre subrayó, nos corresponde a nosotros decidir si nuestro mundo se vuelve más feliz que infeliz.

Volvió sobre estas ideas en su autobiografía, cuyo volumen final fue una de las últimas cosas que publicó, pocos meses antes de su muerte, en febrero de 1970. Cerraba el volumen con un resumen de su experiencia de casi un siglo de vida:

> Puede que haya creído que el camino hacia un mundo de hombres libres y felices era más corto de lo que se está revelando, pero no me equivoqué al pensar que ese mundo es posible, y que merece la pena vivir para acercarse a él. He vivido en pos de una ilusión, social y personal. Social, por imaginar la sociedad que se ha de crear, en la que los individuos crezcan libremente y donde el odio, la codicia y la envidia desaparezcan porque nada hay para alimentarlos. Personal, por valorar lo que es noble, lo que es hermoso, lo que es bueno; por permitir que los instantes de lucidez impregnaran de sabiduría los momentos más mundanos. Creo en todas esas cosas, y el mundo, con todos sus horrores, no me ha hecho cambiar de parecer. [99]



12

El lugar para ser feliz

1933 — hoy en día

Organizaciones, manifiestos y campañas humanistas — Hijo de María — Tribunales, parlamentos y escuelas — ¡Relájate! — «Suficiente gloria» — Enemigos — Arquitectura y urbanismo — Vasili Grossman — Máquinas y consciencia — Posthumanismo y transhumanismo — Arthur C. Clarke y la supermente — La barca humanista — Cuándo, dónde y cómo ser feliz

A lo largo del siglo XX, y en el XXI, también han buscado el «mundo de hombres libres y felices» de Russell grupos de personas que se hacen llamar humanistas. Algunos de estos grupos surgieron a partir de las Sociedades Laicas, Racionales o Éticas del siglo anterior. Algunos eran fuertemente ateos; otros tenían vínculos con organizaciones cuasirreligiosas como los unitarios. Algunos buscaban, ante todo, impulsar ideas científicas y racionalistas; otros hacían hincapié en la vida moral. Algunos se aliaron con el socialismo radical; otros evitaron toda afiliación política.

Durante la crisis de los años treinta, algunas personas, sobre todo unitarios estadounidenses, creyeron que sería útil establecer conexiones entre grupos a través de «algún tipo de estallido humanista». [1] Ese estallido se convirtió en el primer Manifiesto Humanista del mundo, publicado en 1933. Presentaba el humanismo como una «religión», en parte porque ese era el enfoque unitario, y en parte, también, porque era una manera práctica

de hablar de un movimiento que de otro modo no encajaría en ninguna categoría obvia. No todos los humanistas querían participar: en algunos casos, porque no les gustaba la idea de aceptar ningún dogma. Uno de los invitados a firmar, Harold Buschman, contestó advirtiendo: «Habrá "herejías" y malentendidos en lugar de un libre intercambio de experiencias». Otro, F. C. S. Schiller, señaló, irónico: «Observo que su manifiesto tiene quince artículos, un 50 por ciento más que los Diez Mandamientos».

Treinta y cuatro signatarios rubricaron el manifiesto. Respaldaron así una declaración que mostraba preocupación por las libertades civiles y la justicia social, y una preferencia por la razón como el mejor medio de gobernar los asuntos públicos. Aunque el manifiesto calificaba al humanismo de religión, también afirmaba que los humanistas ven el universo como «autoexistente y no creado», y que no esperan «garantía sobrenatural o cósmica de los valores humanos».[2] Un humanista puede tener «emociones religiosas», pero estas adoptan principalmente la forma de «un sentido elevado de la vida personal y en un esfuerzo cooperativo para promover el bienestar social». Un humanista, acordaron, es una persona cuyo campo de interés «incluye el trabajo, el arte, la ciencia, la filosofía, el amor, la amistad, la recreación, todo lo que en su grado expresa una vida humana inteligentemente satisfactoria». En resumen, un humanista valora «la alegría de vivir» y es alguien para quien (parafraseando a Terencio) «nada humano le es ajeno».

Esta afirmación suscitó fuertes reacciones por parte de aquellos cuya idea de la religión era muy diferente. El *Bristol Press* de Connecticut citó con aprobación la anécdota de un estudiante que dijo a otro: «Thomas, vuelve a decir que Dios no existe y te daré una paliza».[3] El periódico añadía: «Semejante dosis de medicina es el único argumento que estos profesores son capaces de entender y, en nuestra humilde opinión, se curarían». En aquel fatídico año de 1933, esa era la menor de las amenazas

a las que se enfrentarían los humanistas, los «profesores» y todos los demás.

En los años de posguerra, en muchas partes del mundo, o bien surgieron organizaciones humanistas, o bien se revitalizaron las antiguas. [4] Entre ellas había varios grupos notables en la India, con su antigua tradición de librepensamiento que se remonta a la escuela chárvaka. El más extravagante de los activistas indios fue Manabendra Nath Roy, fundador del Movimiento Humanista Radical Indio. [5] A principios de siglo había sido marxista y pasó un tiempo en México ayudando a fundar el Partido Comunista. Después pasó ocho años en la Unión Soviética; en una ocasión (como recordaba en sus memorias) preparó una excelente sopa para Stalin. Pero le desilusionó el comunismo, especialmente en su forma estalinista, por su falta de respeto por las vidas individuales y la libertad personal. [6] Roy regresó a la India y se implicó en el movimiento independentista, pasando seis años en prisión por sus actividades (Bertrand Russell comentó de los británicos que, en aquella época, compartían con los fascistas la creencia de que solo se podía «gobernar metiendo en la cárcel a los mejores). [7] Roy conocía a Mohandas K. Gandhi, pero no estaba de acuerdo con sus planteamientos y formó el disidente Partido Democrático Radical. Diferían tanto en temperamento como en principios políticos: Gandhi era conocido por su vida austera, pero Roy prefería la efervescente tradición de Robert Ingersoll. Para él, el modo de vida humanista significaba apreciar al máximo los placeres de este planeta: además de la sopa, amaba la buena comida en general, así como el buen vino, los viajes, la vida social, la libertad, la amistad y la «alegría de vivir». Para impulsar tanto esta alegría como su compromiso político con el internacionalismo y la vida ética, lanzó un «Nuevo Humanismo» que no ha de confundirse con el elitista nuevo humanismo de Irving Babbitt y sus asociados. En el manifiesto de Roy destacaba la frase de Protágoras: «El hombre debe volver a ser la medida de todas las cosas». [8]

Tras la guerra, otros humanistas indios estuvieron al frente de un nuevo proyecto: el intento de fundar un organismo unificado que apoyara y coordinara los numerosos grupos de todo el mundo. Un impulsor clave provino de los Países Bajos: Jaap van Praag, cofundador en 1946 de la Liga Humanista Holandesa. Era judío y había sobrevivido a la guerra escondido durante toda la ocupación nazi. Para él, impulsar los valores humanistas era un modo de prevenir la posibilidad de que algo así volviera a suceder. Junto a otros, organizó un congreso en Ámsterdam en 1952 que reunió a más de doscientos delegados de todo el mundo, con el objetivo de fundar una institución duradera y, naturalmente, redactar un nuevo manifiesto que la acompañara.

Como es habitual cuando los seres humanos se reúnen con un propósito importante en mente, el congreso se dedicó de inmediato a discutir acaloradamente sobre ideología y elección de términos. Según un ameno relato de Hans van Deukeren, las disputas comenzaron con la cuestión de cómo llamarse.[9] Algunos delegados querían que fuera una Sociedad Ética Internacional; para ellos, «ético» era un término general bien establecido para este tipo de grupos, mientras que «humanista» evocaba la religión de la humanidad de Auguste Comte. Otros eran partidarios de «humanista» y pensaban que «ético» era desabrido. Tras catorce horas de debate, alguien sugirió que se llamara Unión Internacional Humanista y Ética. Y así fue (abreviado IHEU, por sus siglas en inglés), aunque ahora ha cambiado para convertirse en Humanists International. Ha prosperado, superando nuevas disputas ideológicas, y sigue siendo el centro neurálgico de los humanistas del mundo, con sus diversos retos y batallas nacionales.

En cuanto al manifiesto de 1952, conocido como la Declaración de Ámsterdam, tuvo un éxito duradero, pero de un modo evolutivo; ha pasado por varias actualizaciones para añadir nuevas ideas o ajustar el énfasis de las más antiguas. La última versión, publicada por Humanists International en 2022, sigue el original de 1952 en muchos aspectos, sobre todo al

subrayar el enfoque ético del humanismo. [10] Ambas versiones hablan de la importancia de la realización y el desarrollo personales, así como de responsabilidades y conexiones sociales. Ambas apoyan la libre investigación científica, basada en valores humanos, como nuestra mejor esperanza para encontrar soluciones a nuestros problemas. Los humanistas, dice la nueva versión, en línea con la original, «se esfuerzan por ser racionales», pero la actividad artística y la «vida creativa y ética» también son importantes. Ambos documentos nos recuerdan las largas e inspiradoras tradiciones que subyacen al humanismo moderno. Ambos expresan también un cauto optimismo de cara al futuro. En la Declaración de 2022, esto se resume con las palabras: «Confiamos en que la humanidad tiene el potencial de resolver los problemas que enfrentamos, a través de la libre investigación, la ciencia, la simpatía y la imaginación en aras de la paz y el florecimiento humano».

No obstante, la versión de 2022 se amplía para incluir elementos que faltaban en 1952. Subraya la amplia gama de tradiciones humanistas que nutren el humanismo moderno: «Las creencias y los valores humanistas son tan antiguos como la civilización y tienen una historia en la mayoría de las sociedades del mundo». Los humanistas, reza, esperan «el florecimiento y el compañerismo de la humanidad en toda su diversidad e individualidad». Así, «rechazamos todas las formas de racismo y prejuicio y las injusticias que surgen de ellos». La Declaración de 2022 sigue la línea de la original cuando promueve los efectos, enriquecedores para la vida, de las bellas artes, la literatura y la música, pero también añade una mención a la «camaradería y el logro» presentes en las actividades físicas. Asimismo, reconoce en mayor medida la conexión y los deberes de la humanidad para con el resto de la vida en la Tierra, «con todos los seres sensibles», así como con las generaciones futuras. Por último, en su final ofrece una nota de modestia:

> Los humanistas reconocen que nadie es infalible ni omnisciente, y que el conocimiento del mundo y de la humanidad solo puede obtenerse mediante un proceso continuo de observación, aprendizaje y replanteamiento. Por estas razones, no buscamos evitar el escrutinio ni imponer nuestra visión a toda la humanidad. Por el contrario, estamos comprometidos con la expresión y el intercambio de ideas sin restricciones y buscamos cooperar con personas de diferentes creencias que comparten nuestros valores, todo en la causa de construir un mundo mejor.

Para leer íntegramente el manifiesto de 2022, véase el Apéndice, en la página 429.

La evolución del manifiesto refleja cambios en la forma en que los humanistas se ven a sí mismos, así como cambios más profundos en el mundo: aporta más sutileza y respeto por la diferencia; no hay triunfalismo cuando habla de la humanidad. Añadir estos niveles de complejidad ha alargado el texto. Pero me gusta el nuevo tono; me gustan la modestia y la inclusividad junto a elementos más antiguos. Como las versiones anteriores, el manifiesto de 2022 sigue basando firmemente el humanismo en el entorno de la ética y los valores, y en el deber de cuidado que todos nos debemos mutuamente. Todas las versiones hacen más hincapié en esto que en las creencias, la ausencia de religión o incluso la razón, por muy importantes que sean estos aspectos. Se centran menos en la duda religiosa que en cuestiones humanas más amplias de realización, libertad, creatividad y responsabilidad. Dejan claro que el humanismo no consiste principalmente en discutir con los creyentes, una actividad alienante para muchos y que, en cualquier caso, no es la forma más alegre de pasar el tiempo en la Tierra (discutir con quienes tienen autoridad e insisten en imponer su fe a los demás, en cambio, me parece un modo excelente de pasar el tiempo). Se trata, más bien, de un manifiesto a favor de algo más profundo: un conjunto de valores humanos alegres y positivos.

Otro tanto puede decirse de un manifiesto publicado en 2003 por la Asociación Humanista Americana (fundada en 1941, y que se enorgullece de sus siglas AHA). Habla de vivir la vida «bien y plenamente», guiados tanto por la compasión como por la razón:

> Nuestra meta es el desarrollo total más amplio, así como llenar nuestra vida de un profundo sentido de propósito. Encontramos maravilla y respeto en la alegría y la belleza de la existencia humana, sus desafíos y sus tragedias, como en lo inevitable y en la finalidad de la muerte. [11]

A medida que las organizaciones humanistas trabajan por resultar más positivas y accesibles, han intentado establecer mejores conexiones con comunidades más amplias, incluidas algunas susceptibles de albergar un alto nivel de desconfianza o incluso aversión hacia el humanismo. Las instituciones y creencias religiosas son características centrales de la vida en estas comunidades, y a menudo aportan a la gente un sentido de identidad social y de significado compartido. Si se percibe a los humanistas principalmente como antirreligiosos, puede pensarse que se oponen a la validez no solo de creencias específicas, sino de todo el principio de significado e identidad. La humanista negra estadounidense Debbie Goddard ha descrito cómo se topó con esta percepción cuando, siendo estudiante universitaria, se declaró abiertamente atea: «Mis amigos negros más cercanos me dijeron que el humanismo y el ateísmo son ideologías eurocéntricas perjudiciales e insinuaron que, si era atea, le estaba dando la espalda a mi raza». [12] Consideraban que el ateísmo amenazaba «la identidad y la historia negras». Goddard decidió trabajar con dos objetivos: «Introducir más humanismo en la comunidad negra y más personas negras en la comunidad humanista». [13]

Una de las cosas que las modernas organizaciones humanistas —como African Americans for Humanism (AAH), de la que Goddard es ahora directora— han intentado hacer es subrayar hasta qué punto las perspectivas negras y de otro tipo realzan, informan y enriquecen el mundo humanista, en lugar de representar algo separado, algo suplementario o una distracción. A cambio, afirmaba una declaración de la AAH de 2001, los humanistas pueden trabajar más específicamente para promover la eupraxofía («sabiduría y buena conducta en la vida») en la comunidad negra estadounidense. [14] La AAH no es la única organización estadounidense de humanistas negros; otras son la Alianza Humanista Negra y la Alianza

Humanista Latinx, ambas afiliadas a la Asociación Humanista Estadounidense. En el Reino Unido, la Asociación de Humanistas Negros está también afiliada a Humanists UK.[15]

Las organizaciones de humanistas LGBTIQ+ también forman parte de grupos humanistas más amplios. La versión británica, LGBT Humanists, debe su fundación a un caso extraordinario ocurrido en 1977, cuando fundamentalistas cristianos resucitaron antiguas leyes sobre blasfemia para perseguir a la revista *Gay News* después de que esta publicara un poema de James Kirkup, *The Love That Dares to Speak Its Name* [El amor que se atreve a pronunciar su nombre].

Ciertamente, el poema resultaba chocante para algunos cristianos: retrataba a un centurión romano besando y acariciando el cuerpo crucificado de Jesús de una forma a la vez sexual y tierna.[16] Llamó la atención de la rapaz Mary Whitehouse, una activista conservadora siempre en busca de batallas que librar; entre otras había intentado, sin éxito, que la BBC prohibiera la canción de Chuck Berry *My Ding-a-Ling*. Al leer el poema de Kirkup (se supone que mientras hojeaba inocentemente su ejemplar de *Gay News*), Whitehouse se puso manos a la obra para organizar un proceso penal por difamación blasfema, no contra el poeta, sino contra la revista y su editor, Denis Lemon.

El caso, que se celebró en el Old Bailey el 4 de julio, suscitó mucho interés; tal vez no tanto como el juicio contra *El amante de lady Chatterley* de 1960, pero casi. Era el primer juicio en el Reino Unido por blasfemia en cincuenta y seis años. El último se había celebrado en 1921 contra el vendedor de pantalones y librepensador de Bradford John W. Gott, tras publicar un libro titulado *God and Gott* [Dios y Gott]; pese a su frágil salud, fue condenado a nueve meses de trabajos forzados.[17] Desde entonces la ley no se había empleado, pero oficialmente seguía en vigor.

Lemon y *Gay News* tuvieron, respectivamente, dos destacados abogados defensores progresistas, John Mortimer y Geoffrey Robertson. Al frente de

la acusación estaba John Smyth, quien hizo un dramático alegato inicial sobre la ofensa que el poema causaba a quienes tenían creencias cristianas. Tras el caso, apenas volvería a aparecer en los medios de comunicación hasta que, en 2017, tuvo que abandonar el país tras las acusaciones de abusos violentos a chicos que asistían a un campamento de verano cristiano. [18]

Un factor obvio a tener en cuenta en el juicio parecía ser la valía literaria. Kirkup era miembro de la Royal Society of Literature y tutor universitario, por lo que sus credenciales parecían buenas, y varios escritores de renombre se ofrecieron a testificar sobre la calidad del poema (el propio poeta evitó implicarse en el caso, afirmando más tarde que desaprobaba cualquier politización del arte). [19] Pero no se escuchó ningún testimonio literario, porque el juez, Alan King Hamilton, lo consideró irrelevante. [20] En su alegato final ante el jurado hizo observaciones como las siguientes: «Hay quien piensa que la permisividad ha ido demasiado lejos. Hay otros que pueden pensar que no debería haber ningún límite a lo que se puede publicar. Si tienen razón, cabe preguntarse qué escabrosa blasfemia puede aparecer a continuación». Más tarde afirmó que se sentía «un tanto consciente de estar siendo guiado por una inspiración sobrehumana» al pronunciar su resumen. [21] El 11 de julio, el jurado emitió un veredicto de culpabilidad de diez contra dos. Ambos acusados fueron multados y Lemon fue condenado a nueve meses con pena suspendida. La implicación, como John Mortimer escribió después, era que hacer sonrojar a los anglicanos era un delito. [22] Y solo se trataba de anglicanos: otras religiones seguían sin estar protegidas por las leyes británicas contra la blasfemia, como descubrió el Frente de Acción Musulmán Británico en 1988, cuando intentó utilizarlas contra el editor de *Los versos satánicos* de Salman Rushdie.

Mientras tanto, con toda la publicidad, y gracias a un excelente docudrama de la BBC basado en la transcripción del juicio, el principal

efecto del caso *Gay News* fue, en gran medida, llamar la atención del público tanto sobre los derechos de la comunidad LGBTIQ+ como de la causa humanista. [23] Mary Whitehouse había despotricado sobre un «*lobby* gay humanista», pero no existía formalmente nada así. Por lo tanto, los humanistas gais decidieron crear uno. [24] En 1979 nació el Grupo Humanista Gay, más tarde Humanistas LGBT. En honor a su origen, adoptaron el lema «Born of Mary», jugando con el doble sentido «Hijo de María» o «Hijo de Mary (Whitehouse)». [25]

La lucha contra los delitos de blasfemia ha seguido siendo parte crucial de la labor de las organizaciones humanistas. En algunos lugares la lucha parece ganada, o casi: en el Reino Unido, la blasfemia dejó de ser delito en Inglaterra y Gales en 2008 y en Escocia en 2021, aunque en el momento de escribir estas líneas sigue siendo ilegal en Irlanda del Norte. En Estados Unidos, gracias a que la Primera Enmienda protege la libertad de expresión y de creencias, nunca existió una ley de este tipo a nivel nacional, pero sí algunas en estados concretos. [26] La última condena se produjo hace casi un siglo: en Little Rock, Arkansas, en 1928, Charles Lee Smith fue condenado a prisión por exhibir un cartel en el que se leía «La evolución es cierta. La Biblia es mentira. Dios es un fantasma». En el primero de sus dos juicios, ni siquiera pudo testificar en su propia defensa, porque, como ateo conocido, no se le permitió prestar el juramento necesario sobre la Biblia para garantizar que decía la verdad.

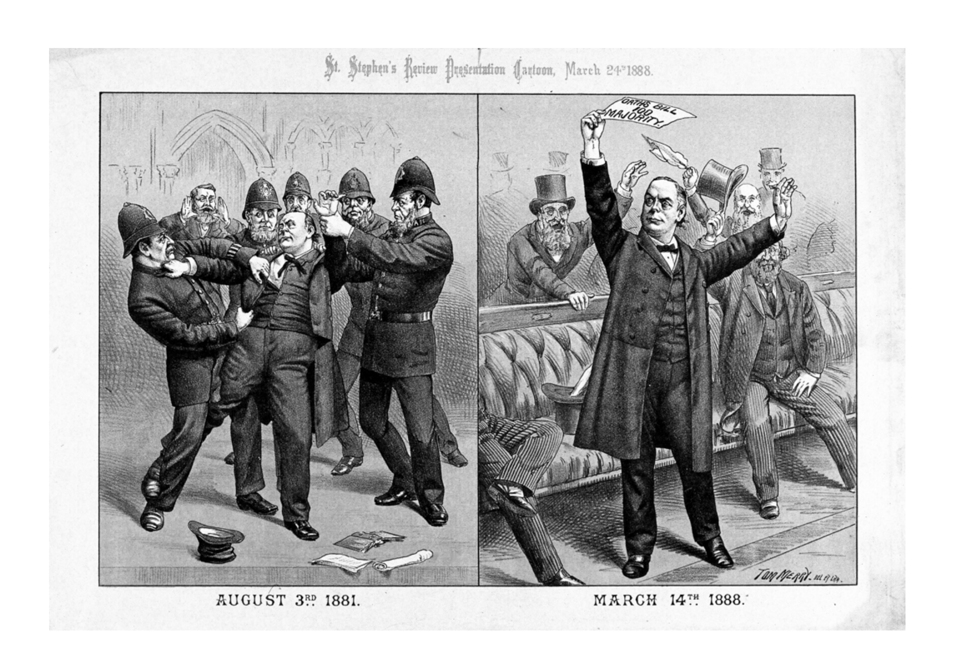
Muchos otros países tienen leyes contra la blasfemia (en algunos casos, heredadas de las leyes coloniales británicas), y siete de ellos van más allá al permitir condenas a muerte. En 2015 se fundó la campaña internacional «End Blasphemy Laws Now» («Acabemos ya con las leyes contra la blasfemia»), y el Center for Inquiry de Estados Unidos también creó el programa «Secular Rescue», para quienes salen de religiones y regímenes

muy controlados.[27] Ofrece ayuda, entre otras cosas, para solicitar asilo, inmigración, papeleo legal y becas. Se ha descrito como un «ferrocarril subterráneo para salvar a los ateos».[28] Durante el período en el que he estado escribiendo este libro, los humanistas estadounidenses también han tenido que enfrentarse a nuevos retos en los propios Estados Unidos, sobre todo a raíz de la anulación —arraigada, en gran medida, en opiniones religiosas conservadoras— del derecho al aborto, que antes parecía firmemente establecido.

Todo esto se sitúa en el extremo más dramático del espectro activista, pero las organizaciones humanistas también trabajan en pos de logros más modestos en sus diversos países: un tratamiento más inclusivo y favorable al humanismo de las asignaturas religiosas en las escuelas, el reconocimiento igualitario de las ceremonias nupciales y funerarias humanistas, el acceso a una muerte asistida digna para los enfermos terminales, etcétera.[29]

En Gran Bretaña, Humanists UK tiene algunas batallas particulares que librar, sobre todo contra los extraños privilegios que aún se conceden a los anglicanos en el sistema político, lo que quizá no sorprenda en un país con una larga tradición de designar al monarca como «Defensor de la Fe».[30] La Cámara de los Lores dispone escaños para veintiséis obispos de la Iglesia de Inglaterra, lo que significa que, al igual que un buen número de otras teocracias, el Reino Unido reserva automáticamente al clero una voz en el Gobierno.[31] Tanto allí como en la Cámara de los Comunes, cada día comienza con una oración, dirigida normalmente por un obispo de alto rango (en los Lores) y por un capellán especialmente designado por el presidente (en los Comunes). La asistencia es voluntaria, pero a los diputados que quieran asegurarse un sitio en los días de mayor afluencia les conviene reservar uno para la sesión de oración; de lo contrario, corren el riesgo de llegar más tarde y encontrarse con que solo hay sitio de pie.

Al menos los diputados ya no deben prestar un juramento específicamente religioso al tomar posesión de su cargo. En 1888, Charles Bradlaugh, diputado y fundador de la National Secular Society (Sociedad Nacional Laica), les concedió la posibilidad de elegir un juramento laico.[32] Elegido en 1880, se negó al principio a prestar el juramento habitual y no se le permitió tomar posesión de su escaño. La teoría, como siempre, era que no se podía confiar en que los no creyentes hablaran con honestidad en política o hicieran lo correcto por el país, del mismo modo que no se podía confiar en que hablaran con veracidad en los tribunales.



Paradójicamente, quienes carecían de creencias aceptables solo podían demostrar que eran confiables si mentían. Bradlaugh se ofreció a hacerlo, prestando de todos modos el juramento religioso. Pero ahora le dijeron que no podía, ya que había admitido no creer en él. Cada vez que intentaba entrar en el Parlamento era expulsado. Una vez pasó la noche en una celda debajo del Big Ben, y en otra ocasión fue sacado a la fuerza del edificio por los guardias de seguridad, algo nada fácil, ya que Bradlaugh (como Robert Ingersoll) tenía unas dimensiones formidables. Su amigo George William Foote describió su aspecto en la calle después de su expulsión: «Allí estaba,

una gran masa de jadeante y valiente hombría, con sus rasgos de granito y sus ojos fijos en la puerta. Nunca le admiré más que en aquel momento. Era soberbio, sublime». Como el escaño de Bradlaugh se consideraba oficialmente vacante, siguió siendo objeto de elecciones parciales, pero él siguió presentándose y ganando de nuevo. Por fin, en 1886, se le permitió ocupar el escaño, prestando el juramento religioso habitual, pero poco después de entrar en el Parlamento redactó un proyecto de ley para que se reconociera en su lugar la afirmación no religiosa: el proyecto fue aprobado y pasó a ser legal.

También Estados Unidos tiene la religiosidad entretejida en su vida política, pero de un modo dispar. A diferencia del Reino Unido, es oficialmente laico, aunque reina la fuerte presunción de que ningún candidato (abiertamente) irreligioso podría llegar a ocupar un alto cargo. Los antiguos fundamentos políticos del país eran muy distintos: se basaban en el principio de separación de Iglesia y Estado, y en cualquier caso fueron creados por personas que a menudo tenían ellas mismas creencias escépticas, deístas o pluralistas. Thomas Jefferson, por ejemplo, antes de crear su Biblia expurgada de anfibologías, escribió en sus *Notas sobre el estado de Virginia* que «no me perjudica que mi vecino diga que hay veinte dioses, o ningún dios. Ni me roba el bolsillo ni me rompe una pierna».[33] Algunos de los elementos religiosos más conspicuos del ámbito público estadounidense no se establecieron hasta la década de 1950. La frase *under God* («bajo Dios») se añadió al Juramento de Lealtad en 1954.[34] *In God We Trust* («En Dios confiamos»), aunque ya se utilizaba en monedas y en otros lugares, hizo su aparición en el papel moneda en 1957, a raíz de una ley aprobada en 1956.[35] También en 1956, sustituyó a *E pluribus unum* («De muchos, uno») como lema del Congreso.

Incluso en los piadosos años de posguerra, los principios laicos de Estados Unidos significaban que, en teoría, los niños no podían ser obligados a asistir a clases de religión. En la práctica esto se solía ignorar.

Una activista discretamente decidida, Vashti McCollum, presentó en 1948 una demanda contra la escuela de su hijo por impedirle evitar esas clases. Tras repetidas derrotas, acabó triunfando en el Tribunal Supremo.



En el camino hacia esa victoria, ella y su familia soportaron abusos. La gente les tiraba basura a la puerta, incluidas coles enteras, con raíces y barro. En las ventanas de su casa y de su coche habían escrito «ATHIST» (por *atheist*, 'atea'). Le enviaban cartas con frases como «que tu alma podrida arda en el infierno». Cuando McCollum mostró estas cartas a una

mujer que intentaba convencerla de que se arrepintiera, la mujer afirmó que ningún cristiano podía haber escrito tales cosas. McCollum replicó: «Bueno, lo que es seguro es que no las escribió ningún ateo». [36]

Similar escándalo se produjo en el Reino Unido en 1955, cuando la psicopedagoga Margaret Knight presentó dos programas de radio en la BBC dirigidos a padres que querían enseñar a sus hijos principios morales sin un sesgo cristiano. Tuvo que luchar contra la oposición interna de la emisora, y después los medios de comunicación se apresuraron a deplorarla. El *Sunday Graphic* publicó su foto con las siguientes palabras: «Parece la típica ama de casa, ¿verdad?: tranquila, cómoda, inofensiva. Pero la Sra. Margaret Knight es una amenaza». En sus memorias recordaba cómo, en su juventud, había intentado reprimir sus dudas religiosas, hasta que leyó a Bertrand Russell y se dio cuenta de que era posible decir y sentir todo eso. Su única intención con los programas de radio, dijo, era ofrecer a padres e hijos la similar idea de que se podía hablar abiertamente sobre cuestiones de creencias y dudas. [37]

Hoy en día la sensibilización sigue formando parte de las actividades de los grupos humanistas. Aunque uno viva en una sociedad en la que las opiniones no religiosas estén muy extendidas, puede resultar difícil admitir dudas sobre una religión en la que uno ha sido personalmente criado. Las organizaciones humanistas buscan impulsar un espíritu general de aceptación e incluso consuelo, recordando a la gente que si cuestiona su religión, tiene compañía, y que vivir con una moral puramente humanista es una opción válida.

Por eso, tanto las organizaciones británicas como las estadounidenses realizaron campañas publicitarias en 2008 y 2009, colocando carteles en vallas publicitarias y en los laterales de los autobuses. [38] Los mensajes de la Asociación Humanista Americana decían: «¿No crees en Dios? No estás solo». Y: «¿Por qué creer en Dios? Sé bueno, por el amor de Dios». El mensaje británico, instigado por Ariane Sherine, fue el que conocimos en

nuestro capítulo introductorio: «Probablemente no hay Dios. Deja de preocuparte y disfruta de tu vida». No a todo el mundo le gustó esta idea. Junto a las previsibles cartas de queja de los religiosos, la BHA recibió también algunas de ateos acérrimos que consideraban que la palabra «probablemente» era una evasiva, y de agnósticos radicales que consideraban que anunciar incluso la probable inexistencia de Dios era una afirmación demasiado categórica. Esto demuestra que no se puede complacer a todo el mundo todo el tiempo, un buen principio humanista en sí mismo.

La prioridad en estas campañas era, como siempre, ofrecer una nota positiva. Relájate. Sé bueno. Hay gente como tú. Disfruta de la vida. Los anuncios no pretendían ser ataques, sino intentos de conectar con personas que, en cierta medida, podrían ser ya humanistas sin saberlo.

Mientras tanto, las prácticas y comunidades religiosas siguen ofreciendo a muchas personas alegría, compañía y realización. ¿Por qué querrían los humanistas que la gente no tuviera esas formas (altamente humanistas) de satisfacción en sus vidas? En realidad, la mayoría de los humanistas no desean eso. Se concentran en ayudar a aquellos a los que la religión ha traído problemas o miedo; promueven la concienciación sobre las posibilidades humanistas, y trabajan para mejorar las leyes y las estructuras políticas para atender las necesidades de los no religiosos.



El humanismo nunca debería significar sustraer de la riqueza de la vida humana; debería sumar más riqueza. Estoy con Zora Neale Hurston, cuya visión democristiana de la existencia material conocimos en el capítulo inicial. En el mismo pasaje decía:

> Nunca intentaría, de palabra ni de obra, privar a otro del consuelo que proporciona. Sencillamente no es para mí. Alguien más puede sentir mi arrebatadora mirada a los arcángeles. La aparición de la línea amarilla de la mañana en la brumosa profundidad del amanecer es gloria suficiente para mí. [39]

Mi propia sensación de éxtasis y gloria procede, sobre todo, de intentar abarcar la grandeza y complejidad del universo, sobre el que cada vez aprendemos más cosas. La ciencia nos dice cosas que solo puedo describir como sublimes: que vivimos en un universo que, se calcula, contiene unos 125.000 millones de galaxias; que, entre ellas, solo en nuestra galaxia hay unos 100.000 millones de estrellas; que, entre ellas, nuestra estrella particular brilla sobre nuestro planeta y lo llena de unos 8,7 millones de especies diversas de vida, de las cuales una es capaz de estudiar y maravillarse ante tales observaciones. Esto también nos convierte en una maravilla: de alguna manera, nuestros 1,3 kilogramos de sustancia cerebral son capaces de abarcar y desarrollar tal conocimiento, y de generar todo un universo en miniatura de conciencia, emoción y reflexión.

A los ateos les parece sencillamente desconcertante que, teniendo todo esto en cuenta, tanta gente se aferre a la idea de dioses meramente locales preocupados, sobre todo, por recaudar tributos y vigilar que tengamos las relaciones sexuales apropiadas. La pregunta que se hacen estos ateos es: ¿por qué no debería reflejar el paisaje mental humano lo que hemos aprendido, hasta ahora, sobre el universo, su vida y su belleza, como en un espejo claro y sin distorsiones?

Pero muy poco del paisaje mental humano se parece, siquiera remotamente, a un reflejo en un espejo claro y sin distorsiones. Julian Huxley describió al ser humano como una fábrica, «en la que se vierte el mundo de la realidad bruta en toda su crudeza, para emerger [...] como un universo de valores». [40] Podemos intentar pensar de la forma más racional y científica posible; es bueno que lo hagamos. Pero también viviremos siempre en un mundo de símbolos, emociones, moral, palabras y relaciones. Y eso significará a menudo una frontera porosa entre las maneras religiosas y no religiosas de relacionarse con ese mundo.

Como escribió en 1889 el cuentista, dramaturgo y médico ruso del siglo XIX Antón Chéjov en una carta a un amigo, aludiendo a una canción de Mijaíl Glinka con letra de Aleksandr Pushkin:

> Si un hombre conoce la teoría del sistema circulatorio, es rico. Si además aprende la historia de la religión y la canción *Recuerdo un momento maravilloso*, es más rico, no más pobre. Por lo tanto, estamos hablando únicamente de ventajas. [41]

Tratar con ventajas: ahí hay suficiente gloria para mí.

Pero esto no significa que todo vaya bien. Tenemos un problema mayor no cuando se afirman creencias sobrenaturales, sino cuando los valores humanistas más profundos se ven amenazados, de los modos que hemos mencionado a lo largo de este libro: crueldad para con los seres humanos y otros seres vivos, negación del respeto a determinados tipos de personas,

predicación de la intolerancia, quema u otra forma de destrucción de «vanidades» y supresión de la libertad de pensamiento, escritura y publicación. En 1968, el decano de los humanistas británicos, Harold J. Blackham, proporcionó una útil lista de los que consideraba «enemigos» en aquel momento.[42] Enemigos es una palabra que la gente pacífica es, a menudo, reacia a emplear, como él mismo reconoció. Sin embargo, sostenía que es necesario reconocer a los enemigos. Estos son

> intolerantes, sectarios, dogmáticos, fanáticos, hipócritas (ya sean cristianos o humanistas) y todos aquellos, como quiera que se les etiquete, que intentan, por cualquier propósito, embaucar, esclavizar, manipular, lavar el cerebro o privar de cualquier otra forma a los seres humanos de su autonomía y responsabilidad; todos aquellos que victimizan especialmente a los jóvenes e inexpertos. La causa humanista, en su definición más amplia y ambigua, es «vida y libertad», y en el frente enemigo están todas aquellas doctrinas, instituciones, prácticas y personas hostiles a la vida o a la libertad.

Podríamos añadir, para nuestra época: toda una clase de manipuladores autoritarios, fundamentalistas, antiliberales, represivos, belicistas, misóginos, racistas, homófobos, nacionalistas y populistas, algunos de los cuales afirman ser devotos de las religiones tradicionales, sean o no sinceros. Exhiben su desprecio por la vida humana, pero prometen —¡siempre!— algo más elevado y superior. Como enemigos del humanismo y del bienestar humano, hay que tomárselos en serio.

Por otra parte, también pueden ayudarnos a responder a la pregunta «¿Qué es el humanismo?». Podemos hallar una respuesta observando el vacío que queda siempre que se impone ese alegre desprecio por el individuo: el humanismo es lo que debería haber en su lugar.

Esto puede verse en ámbitos concretos de la vida, no solo en el amplio lienzo político. Por ejemplo: ¿qué es la arquitectura humanista? Es la que no aplasta constantemente la capacidad de vivir una vida humana decente y satisfactoria. Un urbanista humanista presta atención a la forma en que las personas utilizan un espacio y a lo que les hace sentir cómodos, en lugar de intentar epatar con gigantescos edificios que dejen boquiabierta a la gente, o

con un campo de elegantes obstáculos por el que resulte frustrante pasear. Para los arquitectos humanistas, es mejor empezar por «la medida humana». Geoffrey Scott, autor del influyente estudio de 1914 *The Architecture of Humanism*, lo explicaba recordándonos nuestra tendencia a hablar de edificios en términos de nuestra experiencia corporal, comunicando la sensación de que son pesados, elevados o bien equilibrados, descripciones derivadas de nuestra propia sensación física de existir en el mundo.[43] Un arquitecto humanista buscará «condiciones físicas que se parezcan a las nuestras, movimientos que se parezcan a los que disfrutamos, resistencias que se parezcan a las que nos ofrecen apoyo, entornos en los que no nos perdamos ni nos sintamos frustrados».

Estos eran los objetivos que impulsaron a la gran defensora estadounidense del urbanismo humanista, Jane Jacobs.[44] Comenzó en 1958 haciendo campaña, con éxito, contra el plan de Robert Moses de construir una autopista que atravesara el centro del Bajo Manhattan, demoliendo el parque de Washington Square. Jacobs estudió cómo viven y trabajan las personas en las ciudades y observó, por ejemplo, que aunque parezca buena idea instalar grandes parques en las afueras, la gente prefiere pasear por un lugar bonito en su trayecto habitual hacia el trabajo o a la compra que hacer viajes especiales. También observó que una calle de barrio bulliciosa, llena de bares y frecuentada por adolescentes revoltosos, parece caótica y ruidosa, pero probablemente será un entorno más seguro que un espacio abierto despejado, y desde luego será más propicia para las relaciones humanas. El trabajo de Jacobs influyó en otros, como el urbanista danés Jan Gehl, que pasaba horas merodeando por las calles italianas, tomando notas sobre cómo caminaban los residentes por una plaza o cómo se detenían a charlar apoyados en un bolardo.[45] Un periódico local publicó una foto suya al acecho, con la leyenda «Parece un *beatnik*, pero no lo es». Después aplicó sus descubrimientos a proyectos por todo el mundo, trabajando codo con codo con residentes locales. En un caso, después de que él y los vecinos

del proyecto danés de viviendas de Høje Gladsaxe diseñaran conjuntamente una zona de juegos para niños, los arquitectos originales calificaron el resultado de «acto vandálico contra la arquitectura». Para Gehl, eso tenía más sentido que que la arquitectura vandalizara la vida de la gente.

Lo que se aplica al diseño urbano se aplica también a muchos otros campos: la política, sin duda, pero también aspectos de la práctica médica y las artes. Antón Chéjov, cuyas reflexiones sobre las «ventajas» vimos páginas atrás, adoptó este enfoque de «primero, lo humano» en su trabajo como médico y como escritor. Sus cuentos, sobre todo, son humanistas por la atención que prestan a los acontecimientos (o a los silenciosos no-acontecimientos) de la vida cotidiana: momentos de amor o desamor, viajes, muertes, días aburridos. Sus opiniones sobre la religión y la moral eran también las de un humanista: no le gustaba el dogma y era escéptico sobre las creencias sobrenaturales. Como escribió un admirador suyo en el siglo XX:

> Habló como nadie antes, ni siquiera Tolstói, había hablado: todos nosotros, antes que nada, somos hombres, ¿comprende? Hombres, hombres, hombres. Habló en Rusia como nadie lo había hecho antes. Dijo que lo principal era que los hombres son hombres, solo después son obispos, rusos, tenderos, tártaros, obreros. [...] Chéjov dijo: dejemos a un lado a Dios y las así llamadas grandes ideas progresistas; comencemos por el hombre, seamos buenos y atentos para con el hombre, sea este lo que sea. [46]

Son palabras que pronuncia, en realidad, un personaje de ficción, en una escena de la novela *Vida y destino* del escritor judío ucraniano Vasili Grossman, otro gran autor humanista. Como Chéjov, Grossman era científico además de escritor: empezó su carrera como ingeniero químico. Después se dedicó a la ficción, en gran parte ligera y cómica, al principio, y al periodismo durante la Segunda Guerra Mundial, sobre todo enviando crónicas desde el frente de batalla de Stalingrado. En la década de 1950 trabajó en *Vida y destino*, muy influido por su experiencia bélica y, sobre todo, por la pérdida de su madre, Yekaterina Savelievna, asesinada por los nazis. Esta novela nos sumerge en lo peor del siglo XX: la guerra, los

asesinatos en masa, el frío, el hambre, la traición, la persecución racista (tanto en el territorio ocupado por los nazis como en la Unión Soviética); en resumen, el dolor y el sufrimiento humanos a una escala asombrosa. Nos lleva a lugares que apenas podemos soportar, incluso a una cámara de gas nazi, directamente al momento de la muerte. Pero a través de todo ello, Grossman impregna la narración de su sensibilidad humanista, poniendo en el centro a las personas, nunca las ideas o los ideales.

También era humanista en otros aspectos. No le gustaban las instituciones religiosas, que, en su opinión, obstruían, más que fomentaban, la tendencia natural de las personas hacia la bondad y la empatía. Para Grossman, esas dos cualidades eran lo único que realmente importaba. Como dice otro personaje de *Vida y destino*: «Esa bondad, esa absurda bondad, es lo más humano que hay en el hombre, lo que le define, el logro más alto que puede alcanzar su alma. La vida no es el mal, nos dice».[47]

En el régimen comunista se podía criticar la ideología de la religión tradicional, pero no la del Estado. Grossman se ganó el descrédito al exponer las tendencias antisemitas de la Unión Soviética, tendencias cuya existencia no se reconocía. Cuando comenzó a escribir *Vida y destino*, Stalin aún vivía, y parecía poco probable que un libro así pudiera publicarse.[48] Pero en 1953, Stalin murió, siendo sucedido por Nikita Jruschov, quien prometió un «deshielo» cultural.

Así pues, cuando Grossman terminó la novela en 1960, le pareció que, después de todo, merecía la pena enviarla a un editor. Sus amigos le advirtieron que era demasiado optimista; tenían razón. Poco después de enviarla recibió una visita del KGB. Registraron su casa y se llevaron otras copias del manuscrito, junto con todos sus borradores y cuadernos. Se llevaron incluso el papel carbón y las cintas de máquina de escribir, como queriendo eliminar incluso aquellos tenues fantasmas impresos de las palabras. El libro pareció ser borrado de la faz de la Tierra.

Lo que el KGB no sabía era que Grossman había tomado la precaución de entregar otras dos versiones a dos amigos distintos, que las escondieron y esperaron. Grossman escribió otros libros, entre ellos una novela inacabada sobre las confusas emociones de un hombre que sale de un encarcelamiento de treinta años en el gulag y un hermoso relato de sus propios viajes y encuentros en Armenia. Para entonces ya estaba enfermo de cáncer de estómago. Murió en 1964, sin perspectivas de publicar *Vida y destino*.



Pasó más de un decenio. Entonces, en 1975, uno de los amigos consiguió, con ayuda de otras personas, sacar de contrabando, del país, un microfilme con el manuscrito. La película era difícil de leer, pero se hicieron más copias, y en 1980 apareció una versión parcial del texto en una editorial suiza. Cinco años más tarde apareció una versión más completa traducida al inglés. Fue aclamada de inmediato como una obra maestra del siglo XX, comparable a *Guerra y paz* de Tolstói, o a una serie de relatos entrelazados de Chéjov.[49] Parte de su fascinación radicaba en su propia historia, una narración de supervivencia contra viento y marea. Como tantas obras de nuestros humanistas de épocas previas, se había salvado gracias al

ingenio, la ocultación, el rescate y la duplicación. Como sabían Petrarca y Boccaccio y los primeros impresores humanistas, nada funciona mejor, para rescatar un libro, que hacer muchas copias de él.

No cabe duda de que hoy en día hay muchos ejemplares de *Vida y destino*. Si alguien te pregunta «¿qué es el humanismo?» y no se te ocurre una respuesta más directa, lo mejor que puedes hacer es llevarle a una librería y comprarle uno.

Cada vez que muere una persona, escribe Grossman en *Vida y destino*, muere también todo el mundo que se ha construido en la conciencia de ese individuo: «Las estrellas del firmamento nocturno se apagan, la Vía Láctea desaparece, el Sol se ha apagado [...] las flores pierden su color y aroma, el pan desaparece, el agua desaparece, el frío y el calor del aire desaparecen». [50] En otro párrafo del libro escribe que algún día diseñaremos una máquina que pueda tener experiencias similares a las humanas; pero, si lo hacemos, tendrá que ser enorme: tan vasto es este espacio de conciencia, incluso dentro del «ser humano más mediocre y discreto».

Y añade: «El fascismo aniquiló a decenas de millones de hombres».

Intentar albergar esos dos pensamientos juntos es una hazaña casi imposible, incluso para las inmensas capacidades de nuestra conciencia. Pero ¿adquirirán alguna vez las mentes de las máquinas algo parecido a nuestra capacidad para tener esos pensamientos, en toda su seriedad y profundidad? ¿O la de reflexionar moralmente sobre los acontecimientos, o la de igualar nuestro alcance artístico e imaginativo? Hay quien cree que esas preguntas nos distraen de otra más urgente: deberíamos preguntarnos qué nos está haciendo nuestra estrecha relación con las máquinas. Jaron Lanier, pionero de la tecnología informática, advierte en *Contra el rebaño digital: un manifiesto* que nos estamos volviendo cada vez más algorítmicos y cuantificables, porque así los ordenadores pueden tratar con nosotros más

fácilmente.[51] La educación, por ejemplo, se convierte menos en el desarrollo de la humanidad, que no puede medirse en unidades, y más en marcar casillas. La sensación de John Stuart Mill de sentirse plenamente «vivo» y «humano» al alcanzar la mayoría de edad; la dulzura y la luz de Arnold; la experiencia «inexpresablemente gozosa» del descubrimiento intelectual de Humboldt... se convierten en un sistema de cinco estrellas para registrar la satisfacción del consumidor. En palabras de Lanier: «En repetidas ocasiones hemos demostrado la habilidad ilimitada de nuestra especie para bajar nuestros estándares y hacer que la tecnología de la información parezca buena».

Para presenciar cómo este degradante pensamiento lleva a su conclusión lógica, podemos retroceder más de un siglo hasta —¡sorpresa!— George Eliot.[52] Aunque no se la conoce como escritora de ciencia ficción (ni, por cierto, como pesimista), en su último libro, *Impresiones de un tal Teofrasto*, publicado en 1879, se le ocurrió una imagen de ciencia ficción aterradoramente pesimista. En el capítulo «Sombras de la raza venidera», un personaje especula con la posibilidad de que las máquinas del futuro aprendan a reproducirse. Hecho esto, también podrían darse cuenta de que no necesitan mentes humanas a su alrededor. Podrían volverse más poderosas «al no llevar la carga inútil de una conciencia que chilla, irrelevante, como un ave atada cabeza abajo a la silla de un jinete al galope». Y ese sería nuestro final.

En fin. Hay quien piensa, hoy en día, que si la humanidad acaba por culpa de un desastre, causado por una inteligencia artificial maligna o por el colapso medioambiental o por cualquier otro error garrafal, el mundo, en cualquier caso, estaría mejor sin nosotros.[53] No somos una buena influencia: estamos destrozando el clima y los ecosistemas del planeta, aniquilando especies con nuestros cultivos y ganado, y reorientando todos los recursos a la producción de más y más humanidad. Incluso nuestros satélites proliferan como una erupción sobre el cielo nocturno. Nuestro

impacto es tan grande que los geólogos están debatiendo la posibilidad de designar oficialmente nuestra época como el Antropoceno, un período identificable en el sedimento, en parte, por una capa de huesos de pollo domesticado. Eso pone bajo una nueva luz a la chillona gallina de la conciencia. Pero si lo humanizamos todo, al final acabaremos consumiendo la base de nuestras propias vidas, y así volveremos a deshumanizarlo todo.

Ante esta perspectiva, algunos seres humanos buscan un consuelo paradójico. [54] Los posthumanistas, como se los llama a veces, esperan que llegue un momento en que la vida humana se reduzca drásticamente o desaparezca por completo. Algunos proponen que nosotros mismos provoquemos deliberadamente esta autodestrucción. Ese es el mensaje del Movimiento para la Extinción Humana Voluntaria (VHEMT, por sus siglas en inglés), fundado en 1991 por el ecologista y profesor Les U. Knight. Mitad en serio y mitad obra de arte surrealista, el movimiento aboga por hacerle un favor a la Tierra renunciando a la reproducción y esperando a ir desapareciendo gradualmente.

El posthumanismo tiene un aire de benigna modestia, pero también es un tipo de antihumanismo. [55] En algún lugar de su esencia hay, creo, un anticuado sentido del pecado. Su voluntad es imaginar la Tierra devuelta a un estado edénico, con la humanidad no solo expulsada del jardín, sino totalmente «descreada». No está tan lejos de la idea de algunos cristianos extremistas de que deberíamos aceptar (o incluso acelerar) la crisis medioambiental en la Tierra, para así adelantar el Día del Juicio. [56] En una encuesta de 2016, el 11 por ciento de los estadounidenses respaldó la afirmación de que, con el fin de los tiempos llegando de todos modos, no necesitamos preocuparnos por abordar el desafío climático. Y, lo que es más desconcertante, el 2 por ciento de los que se identificaban como «agnósticos o ateos» también estaban de acuerdo. [57]

Otros desean fervientemente un final diferente. Los transhumanistas, a diferencia de los posthumanistas, esperan con impaciencia tecnologías que,

en primer lugar, alarguen considerablemente la vida humana y, más adelante, permitan cargar nuestras mentes en otras formas basadas en datos, de modo que podamos prescindir de la encarnación humana. Algunos hablan de un momento de «singularidad» en el que el ritmo de desarrollo se haya acelerado hasta el punto de que nuestras máquinas y nosotros mismos podamos fundirnos en uno. En la fase posterior, como escribe Ray Kurzweil en *La singularidad está cerca*, «la inteligencia humana (predominantemente no biológica) se expandirá por el universo». [58]

El posthumanismo y el transhumanismo son opuestos: uno elimina la conciencia humana, mientras que el otro la impregna en todo. Pero son el tipo de opuestos que se encuentran en los extremos. Ambos coinciden en que nuestra humanidad actual es algo transitorio o erróneo, algo que hay que dejar atrás. En lugar de lidiar con nosotros mismos tal y como somos, nos imaginan alterados de algún modo dramático: bien hechos más humildes y virtuosos en un nuevo edén, bien retirados de la existencia, bien aumentados a un nivel que parece el de los dioses.

Soy humanista; no puedo contemplar felizmente ninguna de estas alternativas. Sin embargo, como entusiasta de la ciencia ficción, solía sentir debilidad por el transhumanismo. Hace años, una novela clásica de ciencia ficción me dejó boquiabierta: *El fin de la infancia*, de Arthur C. Clarke, publicada en 1953.

La historia comienza, como muchas del género, con la llegada de extraterrestres a la Tierra. [59] No tardan en colmarnos de regalos, entre ellos horas de entretenimiento. «¿Ha advertido que todos los días salen al aire unas quinientas horas de radio y televisión?», pregunta un personaje del libro, transmitiendo la idea de abundancia cornucopiana de 1953. Pero la generosidad de los extraterrestres viene con condiciones: los humanos deben quedarse en la Tierra y renunciar a explorar el espacio.

Unos pocos se resisten a esta jaula dorada, negándose a contentarse con el espectáculo y proclamando un desafiante orgullo por los logros

humanos. [60] Pero, con el paso del tiempo, esta minoría envejecida cae en el olvido y surge una nueva generación. Poseen nuevos dones mentales, incluidos los primeros indicios de la capacidad de acceder a la «supermente», una misteriosa conciencia compartida en el universo, que ha superado «la tiranía de la materia».

Esa generación da paso, a su vez, a la siguiente, y estos seres ya apenas son humanos. No necesitan comida, no tienen lenguaje, simplemente bailan durante años, en bosques y praderas. Finalmente se detienen y permanecen inmóviles durante mucho tiempo. Luego se disuelven lentamente y ascienden hacia la supermente. El planeta se vuelve translúcido como el cristal y desaparece. La humanidad y la Tierra se han extinguido, o mejor dicho, se han transfigurado y fundido en un reino superior.

Un final así para la humanidad no es ni optimista ni pesimista, escribe Clarke; es simplemente definitivo. [61] Así es su novela, en cierto modo: lleva la ficción hasta sus límites. Otros escritores de ciencia ficción ya habían imaginado un futuro en el que la humanidad muere, como Olaf Stapledon en su obra de 1930 *La última y la primera humanidad*. Pero Clarke va más allá, adentrándose en un reino en el que ya no puede haber más historias. Las especies han desaparecido; incluso la materia ha desaparecido, al menos de la Tierra. Llega hasta donde llegó Dante en su *Paraíso*; Dante se quejaba, en el primer canto de su obra, de que eso supera, necesariamente, los poderes de cualquier escritor. Escribir sobre el cielo es transhumanar —trascender lo humano— y, según Dante, esto también significa ir más allá de lo que el propio lenguaje puede lograr. [62]

Cuando leí por primera vez *El fin de la infancia* me encantó su final. Ahora esa visión me resulta mucho más melancólica. Me provoca el duelo por esos individuos imperfectos y reconocibles que somos y por los detalles de nuestro planeta y nuestras muchas culturas, todos ellos perdidos en una masa amorfa universal. Todas las particularidades han desaparecido: los átomos de Demócrito, el vecino cotilla de Terencio, la falta de paciencia de

Petrarca y las historias subidas de tono de Boccaccio, los barcos del lago Nemi y los buceadores genoveses más peces que hombres, Aldo Manucio y su exuberancia («¡Aldo ha llegado!»), los estudiantes que bajan flotando por los ríos, la receta de anguila asada a la naranja de Platina, los educados pedos de Erasmo, la *Enciclopedia* (sus 71.818 artículos), los juegos de *backgammon* y *whist* de Hume, los cómodos pantalones de Dorothy L. Sayers, el rostro magníficamente fotografiado de Frederick Douglass y sus elocuentes palabras, la lengua sacerdotal y poética kawi, los chorros de mar, los pantalones bombachos, la placa de esperanto junto al amado arroyo de Petrarca, las buenas sopas de M. N. Roy, la ridícula heráldica, las clases de Rabindranath Tagore bajo los árboles, las vidrieras de Chartres, los microfilmes, los manifiestos, las reuniones, Pugwash, las concurridas calles de Nueva York, la línea amarilla de la mañana. Todos han ardido en la última hoguera de las vanidades. Esto ya no me comunica grandeza; solo dice: «Qué decepción».

¿Dónde, en toda esta divinidad y misticismo, está la riqueza de la vida real? ¿Dónde queda nuestro sentido de la responsabilidad a la hora de gestionar nuestra estancia en la Tierra? El propio Clarke no era partidario de abdicar de estas responsabilidades; todo lo contrario. Y ¿qué hay de nuestras relaciones con nuestros semejantes y con otras criaturas, ese gran fundamento de la ética, la identidad y el sentido humanistas?

Tal vez estos sueños de ascensión surjan de los recuerdos de infancia, de cuando nos alzaban de la cuna unos brazos adultos. Pero la Tierra no es una cuna; no estamos solos aquí, ya que la compartimos con muchos otros seres vivos; y no necesitamos que nadie nos lleve. Dadme, en lugar de la supermente, o de las sublimes visiones de cualquier religión, estas palabras de James Baldwin, de una sabiduría más humana:

> Uno es responsable ante la vida. Es el pequeño faro en esa oscuridad aterradora de la que venimos y a la que volveremos. Uno debe negociar este pasaje lo más noblemente posible, por el bien de los que vienen detrás de nosotros. [63]

El sentido del pecado no sirve de nada en ese viaje; tampoco lo hacen los sueños de trascendencia. Dante tenía razón: realmente no podemos trascender lo humano, y si nos divertimos intentándolo... bueno, puede que genere bella literatura. Pero sigue siendo literatura humana.

Prefiero la combinación humanista de librepensamiento, investigación y esperanza. Y como dijo en una entrevista el difunto estudioso del humanismo y la ética Tzvetan Todorov:

> El humanismo es una frágil embarcación para dar la vuelta al mundo. Una frágil embarcación que no puede hacer más que transportarnos a una frágil felicidad. Pero, para mí, las otras soluciones parecen o bien concebidas para una raza de superhéroes, cosa que no somos..., o bien parecen cargadas de ilusiones, con promesas que nunca se cumplirán. Confío más en la cáscara de nuez humanista. [64]

Por último, como siempre, vuelvo al credo de Robert G. Ingersoll:

> La felicidad es el único bien.
> El momento de ser feliz es ahora.
> El lugar para ser feliz es aquí.
> La manera de ser feliz es hacer que los demás lo sean. [65]

Parece sencillo, parece fácil. Pero necesitaremos todo el ingenio que podamos reunir.

Agradecimientos

Por sus conversaciones, consejos, lecturas y generosidad intelectual de todo tipo, quiero dar las gracias a las sabias e ingeniosas personas que me han ayudado, y en particular a Hamza bin Walayat, Andrew Copson, Peter Mack, Scott Newstok, Jim Walsh y Nigel Warburton. De Florencia me gustaría dar las gracias a Enrica Ficai-Veltroni, Giovanna Giusti y Mara Miniati por su generosidad con su tiempo y experiencia. También a Stefano Guidarini por nuestra conversación sobre Leon Battista Alberti, y a Peter Moore por compartir tantas ideas e inspiración y por acercarme tantos descubrimientos.

Gran parte de este libro se escribió en ese maravilloso mundo que es la biblioteca del Instituto Warburg de Londres, así como en la Biblioteca Británica. Muchas gracias al personal de ambas, especialmente a Richard Gartner, de la Warburg, y al de las demás excelentes bibliotecas y archivos que he utilizado, en especial la Bishopsgate Institute Library, la Conway Hall Library, la Wiener Holocaust Library y, como siempre, la Biblioteca de Londres.

Mi agradecimiento a Humanists International y a Humanists UK por toda su ayuda, incluido el permitirme citar la Declaración del Humanismo Moderno de 2022 en su totalidad. Gracias especialmente a Catriona McLellan por su ayuda con el logo de Humanists UK.

Muchas gracias a Becky Hardie, Clara Farmer y el resto del equipo de Chatto & Windus, y a Ann Godoff y el equipo de Penguin EE. UU., especialmente a Casey Denis, Victoria López y mi erudito y juicioso

corrector, David Koral. Me siento muy afortunada de haber contado con el apoyo experto y cordial de mis queridos agentes: Zoë Waldie y el equipo de Rogers, Coleridge & White, así como Melanie Jackson en Estados Unidos.

Un agradecimiento especial a Judith Gurewich, sobre todo por nuestras conversaciones sobre Petrarca y nuestro héroe común, Lorenzo Valla.

Gracias a todos los implicados en los premios Windham-Campbell; recibir un honor tan inesperado en las primeras fases de la escritura de este libro supuso una gran diferencia.

Por encima de todo, gracias a mi mujer, Simonetta Ficai-Veltroni, por los muchos años de amor y aliento, por sus excelentes intuiciones e instintos, por leer innumerables versiones de la obra en curso, y por mucho mucho más.

Este libro está dedicado a todas las personas que a lo largo de los siglos han defendido, en silencio o en voz bien alta, sus convicciones humanistas, a menudo en situaciones en las que hacerlo ha requerido un valor excepcional. Muchas de esas personas siguen haciendo exactamente esto hoy en día.

Apéndice

Declaración de Ámsterdam, 2022

Declaración del Humanismo Moderno de Humanists International. Acordada en la Asamblea General celebrada en Glasgow, Reino Unido, 2022

Las creencias y los valores humanistas son tan antiguos como la civilización y tienen una historia en la mayoría de las sociedades del mundo. El humanismo moderno es la culminación de estas largas tradiciones de razonamiento sobre el significado y la ética, la fuente de inspiración para muchos de los grandes pensadores, artistas y humanitarios del mundo, y está entrelazado con el surgimiento de la ciencia moderna. Como movimiento humanista global, buscamos que todas las personas sean conscientes de estos elementos esenciales de la cosmovisión humanista:

1. Los humanistas se esfuerzan por ser éticos

Aceptamos que la moralidad es inherente a la condición humana, basada en la capacidad de los seres vivos de sufrir y prosperar, motivada por los beneficios de ayudar y no dañar, habilitada por la razón y la compasión, y que no necesita ninguna fuente fuera de la humanidad.

Afirmamos el valor y la dignidad del individuo y el derecho de todo ser humano a la mayor libertad posible y al desarrollo más pleno posible

compatible con los derechos de los demás. Con estos fines apoyamos la paz, la democracia, el Estado de derecho y los derechos humanos legales universales.

Rechazamos todas las formas de racismo y prejuicio y las injusticias que surgen de ellos. En cambio, buscamos promover el florecimiento y el compañerismo de la humanidad en toda su diversidad e individualidad.

Sostenemos que la libertad personal debe combinarse con una responsabilidad hacia la sociedad. Una persona libre tiene deberes para con los demás, y sentimos el deber de cuidar de toda la humanidad, incluidas las generaciones futuras, y más allá de esto, de todos los seres sintientes.

Reconocemos que somos parte de la naturaleza y aceptamos nuestra responsabilidad por el impacto que tenemos en el resto del mundo natural.

2. Los humanistas se esfuerzan por ser racionales

Estamos convencidos de que las soluciones a los problemas del mundo residen en la razón y la acción humanas. Abogamos por la aplicación de la ciencia y la libre investigación a estos problemas, recordando que si bien la ciencia proporciona los medios, los valores humanos deben definir los fines. Buscamos utilizar la ciencia y la tecnología para mejorar el bienestar humano, y nunca de manera cruel o destructiva.

3. Los humanistas se esfuerzan por lograr la plenitud en sus vidas

Valoramos todas las fuentes de alegría y realización individual que no dañan a otros, y creemos que el desarrollo personal a través del cultivo de una vida creativa y ética es una tarea que dura toda la vida.

Por lo tanto, valoramos la creatividad y la imaginación artísticas y reconocemos el poder transformador de la literatura, la música y las artes

visuales y escénicas. Apreciamos la belleza del mundo natural y su potencial para generar asombro, asombro y tranquilidad. Apreciamos el esfuerzo individual y comunitario en la actividad física y el margen que ofrece para la camaradería y el logro. Valoramos la búsqueda del conocimiento y la humildad, la sabiduría y la perspicacia que otorga.

4. El humanismo satisface la demanda generalizada de una fuente de significado y propósito que se alce como alternativa a la religión dogmática, el nacionalismo autoritario, el sectarismo tribal y el nihilismo egoísta

Aunque creemos que el compromiso con el bienestar humano no tiene edad, nuestras opiniones particulares no se basan en revelaciones fijadas para siempre. Los humanistas reconocen que nadie es infalible ni omnisciente, y que el conocimiento del mundo y de la humanidad solo puede obtenerse mediante un proceso continuo de observación, aprendizaje y replanteamiento.

Por estas razones, no buscamos evitar el escrutinio ni imponer nuestra visión a toda la humanidad. Por el contrario, estamos comprometidos con la expresión y el intercambio de ideas sin restricciones y buscamos cooperar con personas de diferentes creencias que comparten nuestros valores, todo en la causa de construir un mundo mejor.

Confiamos en que la humanidad tiene el potencial de resolver los problemas que enfrentamos, a través de la libre investigación, la ciencia, la simpatía y la imaginación en aras de la paz y el florecimiento humano.

Hacemos un llamamiento a todos los que comparten estas convicciones a unirse a nosotros en este esfuerzo inspirador.

Lista de ilustraciones por orden de aparición

1650. (© Florilegius / Bridgeman Images.)

Página 82: Letra humanística de Poggio Bracciolini. (Colección de Arte 2 / Alamy Stock Photo.)

Página 85: Turistas visitando la excavación del lago Nemi, 1932. (agefotostock / Alamy Stock Photo.)

Página 90: «La justicia entra en la ciudad de las damas», del *Libro de la Reina*, obras recopiladas de Christine de Pizan, hacia 1410-1414. Biblioteca Británica: Harley 4431. (Álbum / Biblioteca Británica / Alamy Stock Photo.)

Página 91: Cassandra Fedele. Pintura de un artista de la escuela lombarda, hacia 1600-1649, de la Pinacoteca Ambrosiana, Milán. (© Veneranda Biblioteca Ambrosiana / Mondadori Portfolio / Bridgeman Images.)

Página 101: Líneas iniciales de *De Aetna*, de Pietro Bembo, Venecia, Aldo Manucio, 1496. (The Picture Art Collection / Alamy Stock Photo.)

Página 103: Erasmo de Róterdam, *Erasmi Roterodami adagiorum chiliades tres*, Venecia, Aldo Manucio, 1508. (Bridgeman Images.)

Página 105: Lorenzo Valla. Grabado de Johann Theodor de Bry, de la obra de Jean-Jacques Boissard *Bibliotheca chalcographica*, Fráncfort, 1650. (© Florilegius / Bridgeman Images.)

Página 122: Platina y el papa Sixto IV con la colección de la Biblioteca Vaticana, por Melozzo da Forlì. (Alinari / Bridgeman Images.)

Página 130 (arriba a la izquierda): Vitruvio, *De architectura*, 1521, ilustración de Cesare Cesariano. (The Stapleton Collection / Bridgeman Images.)

Página 130 (arriba a la derecha): Geoffroy Tory, *Champ fleury*, 1529, mostrando letras de la fuente que Tory diseñó para Jean Grolier. (© British Library Board. Todos los derechos reservados / Bridgeman Images.)

Página 130 (centro derecha): Francesco di Giorgio Martini, *Trattato di architettura civile e militare*, alrededor de 1470, de la Biblioteca Nazionale,

Florencia, que muestra el diseño de planta de la iglesia correspondiente a la figura humana. (The Picture Art Collection / Alamy Stock Photo.)

Página 130 (abajo a la derecha): El símbolo humanista *Happy Human*, en su variante ligeramente redondeada. (Humanists UK.)

Página 130 (abajo a la izquierda): Leonardo da Vinci, *El hombre de Vitruvio*, alrededor de 1490, de la Galleria dell'Accademia de Venecia. (The Stapleton Collection / Bridgeman Images.)

Página 134: Girolamo Savonarola. Grabado de H. Hondius. (Wellcome Collection.)

Página 136: Savonarola predicando en el púlpito de la catedral de Florencia, de su tratado *Compendio di revelatione*, Florencia, Pietro Pacini da Pescia, 1496, fol. I r. (Universal History Archive / UIG / Bridgeman Images.)

Página 146: Girolamo Fracastoro. Grabado de N. de Larmessin, 1682. (Wellcome Collection.)

Página 152 (arriba): Teatro anatómico de Padua, diorama. (Colección Wellcome. Atribución 4.0 Internacional [CC BY 4.0].)

Página 152 (abajo): El lema «Donde la muerte se deleita ayudando a la vida», del teatro anatómico de Padua. (Sarah Bakewell.)

Página 153: Un hombre sentado en una silla en un paisaje, sosteniendo un libro abierto, dirigiendo una disección que tiene lugar en primer plano, hacia 1493. (Colección Wellcome.)

Página 154: Copia de Vesalio de las obras de Galeno sobre la respiración, con la firma «y Vesalio» en el título de la portada. *Libri V jam primum in latinam linguam conversi / Jano Cornario medico interprete. De causis respirationis, liber I. De utilitate respirationis, liber I. De difficultate respirationis libri III*, Basilea, 1536. (Wellcome Collection. Atribución 4.0 Internacional [CC BY 4.0].)

Página 155: Andrés Vesalio, xilografía, 1543, según J. S. van Calcar. (Colección Wellcome.)

Página 157: Andrés Vesalio, *De humani corporis fabrica libri septem*, p. 164, Basilea, 1543. (Wellcome Collection.)

Página 164: *Retrato de Rudolf Agricola* por Lucas Cranach el Viejo, Pinacoteca Antigua, Múnich. (Bridgeman Images.)

Página 166: Erasmo de Róterdam. Retrato dibujado, hacia 1795, según H. Holbein. (Wellcome Collection.)

Página 177: Dos caballeros del siglo XV. Litografía de Paul Lacroix, *Les Arts au Moyen Âge et à l'Époque de la Renaissance*, París, Firmin Didot, 1873. (Bridgeman Images.)

Página 181: Michel de Montaigne. Retrato de artista desconocido, siglo XVII. (Bridgeman Images.)

Página 182: Michel de Montaigne, *Essais* (*Ensayos*), París, Abel L'Angelier, 1588, copia con enmiendas del autor («Copia de Burdeos»), de la Biblioteca Municipal de Burdeos, vía Gustave Lanson, *Histoire illustré de la littérature française* («Historia ilustrada de la literatura francesa»), París y Londres, Hachette, 1923, vol. 1. (Autores Lebrecht / Bridgeman Images.)

Página 192: Terremoto de Lisboa, 1755. (GRANGER –Archivo Histórico de Imágenes).

Página 194: Voltaire escribiendo, según un boceto de D. N. Chodowiecki. Viñeta de la edición alemana de *Cándido* de Voltaire, 1778. (The Picture Art Collection / Alamy Stock Photo.)

Página 206: Cometa de 1680-1681. Grabado de Jan Luyken, Ámsterdam, 1698. (Artokoloro / Alamy Stock Photo.)

Página 210: Lamoignon de Malesherbes. Retrato grabado. (Ivy Close Images / Alamy Stock Photo.)

Página 217: David Hume. Grabado basado en un retrato de Allan Ramsay en la National Gallery de Escocia. Fotógrafo: Oxford Science Archive / Heritage Images. (The Print Collector / Alamy Stock Photo.)

Página 234: Amelia Bloomer con pantalones bombachos, de *The Illustrated London News*, 27 de septiembre de 1851. (Look and Learn / Illustrated Papers Collection / Bridgeman Images.)

Página 239: Jeremy Bentham. Aguafuerte de G. W. Appleton según R. M. Sully. (Wellcome Wellcome Collection.)

Página 246: Frederick Douglass. Retrato por daguerrotipo, hacia 1855. (GRANGER – Archivo Histórico de Imágenes.)

Página 251: Edward Carpenter y George Merrill. (Prismatic Pictures / Bridgeman Images.)

Página 259: Wilhelm von Humboldt. Retrato grabado. (© SZ Photo / Scherl / Bridgeman Images.)

Página 270 (arriba): Harriet Taylor Mill, retrato de artista desconocido, hacia 1834, en la National Portrait Gallery, Londres. (GRANGER – Archivo Histórico de Imágenes / Alamy Stock Photo.)

Página 270 (abajo): John Stuart Mill, hacia 1865. (GRANGER – Archivo Histórico de Imágenes.)

Página 274: «La lógica de Mill, o el voto para las mujeres», caricatura que muestra a John Stuart Mill con Lydia Ernestine Becker y otras, por John Tenniel, *Punch*, 30 de marzo de 1867. (Foto 12 / Alamy Stock Photo.)

Página 279: Matthew Arnold. Ilustración titulada «Dulzura y Luz», mostrándolo como un trapecista que oscila entre la poesía y la filosofía. Dibujo de Frederick Waddy, 1873, para *Cartoon Portraits and Biographical Sketches of Men of the Day*. (© Look and Learn / Bridgeman Images.)

Página 291: Thomas Henry Huxley. Viñeta en la que aparece dando una conferencia en el Consejo Escolar, con un cartel titulado «*Genus Homo*: Bebé erudito». Litografía, 1871. (Colección Wellcome.)

Página 298: Leslie Stephen. Retrato de Edward Whymper, *Scrambles amongst the Alps*, Londres, 1871, p. 324. (Magite Historic / Alamy Stock Photo.)

Página 306: Mary Augusta Ward. Fotografía de Herbert Rose Barraud. (Bridgeman Images.)

Página 312: Ernest Renan. Ilustración para *The Graphic*, 8 de octubre de 1892. (Look and Learn / Illustrated Papers Collection / Bridgeman Images.)

Página 314: La Fiesta de la Razón en Notre-Dame, París, 10 de noviembre de 1793, con Sophie Momoro como la Diosa de la Razón. De Charles d'Héricault, *La révolution 1789-1882*, París, D. Dumoulin, 1883. (© Look and Learn / Bridgeman Images.)

Página 322: L. L. Zamenhof. Fotografía de H. Caudervelle, hacia 1910. (Pictorial Press Ltd / Alamy Stock Photo.)

Página 324: Los constructores de la Torre de Babel comienzan a discutir al confundirse su lenguaje. Aguafuerte de M. van der Gucht según G. Hoet, alrededor de 1700. (Colección Wellcome.)

Página 326: *Unua Libro*, 1887. (Colección Historia y Arte / Alamy Stock Photo.)

Página 328: Placa en memoria de Petrarca en esperanto, en Fontaine de Vaucluse. (Sarah Bakewell.)

Página 332: Robert G. Ingersoll, alrededor de 1890. (GRANGER – Archivo Histórico de Imágenes.)

Página 335: Bertrand Russell de niño. (Abbus Archive Images / Alamy Stock Photo.)

Página 337: Bertrand Russell, hacia 1907. (Colección de Historia y Arte / Alamy Stock Photo.)

Página 356: Benedetto Croce, alrededor de 1910. (Luisa Ricciarini / Bridgeman Images.)

Página 363: Erika Mann y Thomas Mann. (Prestor Pictures LLC / Alamy Stock Photo.)

Página 368: La Biblioteca Warburg de Hamburgo, con algunos de los paneles *Mnemosyne* expuestos, 1927. (© Fine Art Images / Heritage Images.) (Heritage Image Partnership Ltd / Alamy Stock Photo.)

Página 386: Declaración Universal de los Derechos Humanos, versión en español, sostenida por Eleanor Roosevelt, 1948. (Foto 12 / Ann Ronan Picture Library.) (Foto 12 / Alamy Stock Foto.)

Página 393: Bertrand Russell en una manifestación para prohibir la bomba atómica, Trafalgar Square, Londres, 1962. Crédito de la fotografía: Mirrorpix. (Trinity Mirror / Mirrorpix / Alamy Stock Photo.)

Página 406: Charles Bradlaugh siendo arrestado por la policía en 1881 por negarse a prestar juramento como diputado, y posteriormente regocijándose por la aprobación de su Proyecto de Ley de Juramentos en 1888. Litografía en color de Tom Merry, 1888. (Colección Wellcome.)

Página 408: Vashti McCollum. (Archivo PL / Alamy Stock Photo.)

Página 410: Autobús londinense que exhibe el anuncio «Probablemente no hay Dios», con Ariane Sherine, quien propuso y organizó la campaña. (Leon Neal / AFP vía Getty Images.)

Página 417: Vasili Grossman, 1960. Fotografía del Instituto de Literatura Rusa, Pushkin House, Londres. (Bridgeman Images.)

Página 425: Símbolo de Humanists UK. (Cortesía de Humanists UK.)

Notas

¡Solo conecta!

1. NOBBS, David, *Second from Last in the Sack Race* (1983), en *The Complete Pratt*, Londres, Arrow, 2007, pp. 289-291.

2. VONNEGUT, Kurt, *God Bless You*, *Dr. Kevorkian,* Nueva York, Washington Square Press/Pocket Books, 1999, p. 9.

3. Para una definición que abarca todos estos significados, véase <https://es.wiktionary.org/wiki/humanitas>.

4. Citado en DIÓGENES LAERCIO, *Lives of Eminent Philosophers*, trad. al inglés de R. D. Hicks, Londres, W. Heinemann; Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1925, vol. 2, pp. 463-465. Una frase similar la pone Platón en boca de Sócrates en el *Teetetes*, p. 174. [Hay trad. cast.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Carlos García Gual, 2007.]

5. E. M. Forster en una carta a *The Twentieth Century* (1955), citado en KNIGHT, M.(ed.), *Humanist Anthology*, Londres, Rationalist Press Association/Barrie & Rockliff, 1961, pp. 155-156. Forster fue vicepresidente de la Unión Ética y presidente de la Sociedad Humanista de Cambridge desde 1959 hasta su muerte. También fue miembro del Consejo Asesor de la Asociación Humanista Británica (la actual Humanists UK) desde 1963.

6. Sobre Mashal Khan: <https://humanists.international/2017/04/humanist-murdered-fellow-university-students-alleged-blasphemy/> (inglés). En el momento de escribir este libro (2021) trece países del mundo reservan aún la pena de muerte para casos de apostasía o blasfemia.

7. Véase una carta de Bob Churchill, de IHEU (la actual Humanists International), señalando lo inapropiado de emplear a Platón y Aristóteles: <http://iheu.org/uk-rejects-asylum-application-humanist-fails-name-ancient-greek-philosophers/>. También: <https://www.theguardian.com/world/2018/jan/26/you-dont-need-to-know-plato-and-aristotle-to-be-

a-humanist> y <https://www.theguardian.com/uk-news/2018/jan/26/philosophers-urge-rethink-of-pakistani-humanist-hamza-bin-walayat-asylum> (inglés).

8. Acerca del caso, en términos generales, me baso en comunicación personal con Hamza bin Walayat. También: <https://humanists.international/2018/01/uk-rejects-asylum-application-humanist-fails-name-ancient-greek-philosophers/> y <https://www.theguardian.com/uk-news/2018/jan/17/pakistani-humanist-denied-uk-asylum-after-failing-to-identify-plato> (inglés).

9. Los nuevos procedimientos de formación para el Ministerio del Interior: <https://humanists.uk/2019/05/17/success-humanists-uk-begins-delivering-training-to-home-office-staff-on-asylum-claims/> (inglés).

10. FOWLER, Jeaneane (2015), «The Materialists of Classical India», en Copson, A., y A. C. Grayling (eds.), *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, Chichester, RU, John Wiley, pp. 98-101; <https://es.wikipedia.org/wiki/Chárvaka>.

11. *The Long Discourses of the Buddha*, una traducción al inglés del *Dīgha Nikāya* por Maurice Walsh, Boston, Wisdom, 1995, p.96 (división I, cap. 2). Véase ADAMSON, Peter, y Jonardon Ganeri, *Classical Indian Philosophy* (2020), Oxford, RU, Oxford University Press, p. 39. [Edición digital en castellano: *Dīgha Nikāya, colección de los Discursos Largos*, <https://issuu.com/sermonesdebuda/docs/di_gha_nika_ya>.]

12. EPICURO, «Letter to Menoeceus», en *The Art of Happiness* (2012), Londres, Penguin, pp. 159-160, trad. al inglés de George K. Strodach.

13. De la perdida obra de Protágoras *Sobre los dioses*, citada en DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, vol. 2, p. 465.

14. «Protágoras», en DIÓGENES LAERCIO, *op. cit.*, vol. 2, p. 465. También Plutarco menciona la prohibición de las obras de Protágoras, y explica que se debió a la intolerancia de la época contra todo aquel que atribuyera los acontecimientos a causas naturales y no a voluntad divina: PLUTARCO, «Vida de Nicias», en *Vidas paralelas* (la autora emplea la trad. de John Dryden y el rev. A. H. Clough, 1910, Londres, J. M. Dent; Nueva York, E. P. Dutton, vol. 2, p. 266).

15. NEALE HURSTON, Zora (1995), *Dust Tracks on a Road*, reimpreso en *Folklore, Memoirs, and Other Writings*, Nueva York, Library of America, p. 764.

16. <https://en.wikipedia.org/wiki/Ariane_Sherine>. Biblioteca del Instituto Bishopsgate, Londres, papeles de la BHA. BHA 1/17/148, sobre la campaña de propaganda proateísmo en autobús, incluye un informe de la BHA, «Atheist Bus Campaign: Why Did It Work?». Véase <https://humanism.org.uk/campaigns/successful-campaigns/atheist-bus-campaign/>.

17. El credo de la felicidad de Ingersoll aparece en varios formatos, y está incluido en *An Oration on the Gods* (20 de enero de 1872), Cairo, Illinois, Daily Bulletin Steam Book & Job Print, 1873, p. 48. También la recitó en una grabación para fonógrafo el 22 de enero de 1899. El cilindro se exhibe en el Robert Green Ingersoll Birthplace Museum de Dresden, Nueva York, y se puede escuchar *online* en <https://youtu.be/rLLapwIoEVI>.

18. TERENCIO, *Heautontimorumenos* («El atormentador de sí mismo»), acto 1, escena 1, línea 77, en *Phormio and Other Plays* (1967), Harmondsworth, RU, Penguin, p. 86, trad. al inglés de Betty Radice. [Hay trad. cast.: *Comedias*, Madrid, Cátedra, 2001.]

19. «*Ubuntu* (philosophy)», *New World Encyclopedia* (en inglés), <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Ubuntu_(philosophy)>. Para un examen moderno del mismo en tanto que filosofía humanista, véase SAMKANGE, Stanlake J. W. T. (1990), *Hunhuism or Ubuntuism: A Zimbabwe Indigenous Political Philosophy*, Salisbury, RU, Graham.

20. DESMOND TUTU (1999), *No Future without Forgiveness*, Londres, Rider, p. 35. [Hay trad. cast.: *Sin perdón no hay futuro*, Buenos Aires, Ediciones Peniel SRL, 2012.]

21. «Sabiduría ética» es la traducción al inglés de LAI, Karyn L. (2008), en *An Introduction to Chinese Philosophy*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 24. Véase JIYUAN YU, «Humanism: Chinese Conception of», en el *New Dictionary of the History of Ideas* (2005), consultable en <http://www.encyclopedia.com/history/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/humanism-chinese-conception>.

22. CONFUCIO, *Analectas*, 12:2 (*shu* en relación a *ren*) y 15:24 (como guía para la vida). Véase el comentario de Annping Chin con respecto a este último en su traducción al inglés, *The Analects* (2014), Nueva York, Penguin, p. 259. [Hay trad. cast.: *Analectas*, Madrid, Edaf, 2019.]

23. TALMUD DE BABILONIA, Tratado de *Shabat*, 31a, <https://es.wikipedia.org/wiki/Hilel>.

24. «El hombre que es justo busca el bien de los otros, y de esa forma se gana su propio bien.» PRATāPA CHANDRA RāY (1893, ed.), *Mahābhārata*, XIII: 5571, Calcuta, Bhārata Press, vol. 9, p. 562. El XIII es el Libro de la Enseñanza; el contexto tiene que ver con el vegetarianismo. Edición digital gratuita de la Universidad de Vigo: <https://torricelli.uvigo.es/libros/Mahabharata.pdf>. «Haced a los demás todo aquello que deseéis que ellos os hagan; he aquí el resumen de la Ley y de los profetas.» Mateo, 7, 12. SHAW, Bernard (1903), *Maxims for Revolutionists*, en *Man and Superman*, Westminster, RU, Constable, p. 227.

25. *Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries* (2008), Indianápolis y Cambridge, Massachusetts, Hackett, pp. 46-47 (2A6, el niño) y 149-150 (6A6, la semilla), trad. de Bryan W. Van Norden. Este subraya que Mencio permite raros casos de daño a la infancia, como cuando se destruyen las semillas tan temprano que ya no son viables: véanse pp. 150-152 (6A7-8).

26. CONFUCIO, *Analectas*, 2:20.

27. PLATÓN, *Protágoras*, 328b, en *Protagoras and Meno* (1956), Harmondsworth, RU, Penguin, p. 60, trad. de W. K. C. Guthrie.

28. El mito lo narra Platón en *Protágoras*, 320d-325d.

29. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (*De natura deorum*); la argumentación a favor de la excelencia humana está en el libro ii.

30. MANETTI, Giannozzo, *On Human Worth and Excellence* (*De dignitate et excellentia hominis*), ed. y trad. de Brian Copenhaver (2018), Cambridge, Massachusetts y Londres, I Tatti/Harvard University Press, pp. 105-111 (libro II).

31. MANETTI, Gianozzo, *op. cit.*, pp. 139-141 (libro iii).

32. MANETTI, *op. cit.*, p. 205 (libro iv). La obra de Manetti era una ampliación de obras anteriores, más breves, de Antonio da Barga y Bartolomeo Facio; véase la introducción de Brian Copenhaver a esta traducción, pp. VII-XVII. Véase también el libro IV de Manetti en la traducción de Bernard Murchland (1966), en *Two Views of Man: Pope Innocent III, On the Misery of Man; Giannozzo Manetti, On the Dignity of Man*, Nueva York, Ungar, pp. 61-103.

33. Acerca de Xun Zi, véase VAN NORDEN, Bryan W. (2011), *Introduction to Classical Chinese Philosophy*, Indianápolis, Hackett, pp. 163-184. Con respecto a la traducción de la palabra *e* como «detestable», véase <https://plato.stanford.edu/entries/xunzi/> (inglés).

34. NEMESIO, *On the Nature of Man*, trad. al inglés de R. W. Sharples y P. J. Van der Eijk (2008), Liverpool, Liverpool University Press, p. 50.

35. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, libro xiv, cap. 11.

36. INOCENCIO iii, *De miseria humanae conditionis*, trad. al inglés de Bernard Murchland (1966), en *Two Views of Man: Pope Innocent III, On the Misery of Man*; Giannozzo Manetti, *On the Dignity of Man*, Nueva York, Ungar, pp. 4-10 (etapas de la miseria de la vida), 13 (libro I, §13: vanidad), 4 (libro I, §1: gusanos), 9 (libro I, §8: «indignidad vil de la condición humana»). En castellano se encuentra en SOTO POSADA, G. (2018), «Introducción, traducción y notas a De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae. Libri tres», *Revista Cuestiones Teológicas*, 45(103), pp. 179-254.

37. PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, p. 182, en LEVI, Anthony (ed., 1995), *Pensées, and Other Writings*, Oxford, RU, Oxford University Press, p. 54, trad. al inglés de Honor Levi. [Hay trad. cast.: *Pensamientos*, Madrid, Tecnos, ed. y trad. de Gabriel Albiac, 2018.]

38. JAMES, William (1988), *The Varieties of Religious Experience*, en *Writings, 1902-1910*, Nueva York, Library of America, p. 454. Para la traducción al español se ha empleado (1986) *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, p. 239, trad. de J. F. Yvars.

39. Ya que estamos, esta es una de las razones por las que Platón no es un buen ejemplo de filósofo humanista. Su *República* aboga por una sociedad en la que todos los ciudadanos deben seguir obligatoriamente el papel asignado a su casta. Para algunas castas, las artes y la literatura están censuradas, a fin de que no se expongan a ideas incompatibles con los objetivos generales del Estado. En *Las leyes* va aún más lejos en su llamamiento a la censura y a rígidas estructuras sociales, y se espera que la gente se subordine no solo al Estado, sino también al principio de lo divino. El filósofo Karl Popper, él mismo un humanista comprometido, argumentó en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) que estas dos obras prefiguran el totalitarismo de su propio siglo.

1

1. Las historias de juventud de Petrarca proceden de sus cartas: PETRARCA, *Letters on Familiar Matters / Rerum familiarum*, libros I-XXIV, trad. al inglés de Aldo S. Bernardo, Albany, SUNY Press, 1975; Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 1982-1985, vol. 3, p. 203 (Fam. XXI, 15: exilio); vol. 1, 8 (Fam. I, 1: casi muerte por ahogamiento); vol. 2, 59 (Fam. X, 3: cabellos). Todas las posteriores referencias a las *Cartas familiares* de Petrarca en este capítulo proceden de esta

edición. Todo el epistolario de Petrarca está recogido en castellano en (2023) *Epistolario*, Barcelona, Acantilado.

2. Esta historia se narra en PETRARCA, *Letters of Old Age* (*Rerum senilium*, libros I-XVIII), 1992, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, vol. 2, p. 601 (Sen. XVI, 1), trad. de Aldo S. Bernardo, Saul Levin y Reta A. Bernardo. Todas las posteriores referencias en este capítulo a las *Cartas seniles* de Petrarca proceden de esta edición.

3. Este manuscrito de Virgilio de Petrarca, enriquecido con sus notas y una miniatura pintada por su amigo Simone Martini, se encuentra en la Biblioteca Ambrosiana de Milán: S.P. 10/27 olim. Hay imágenes en línea en <https://www.ambrosiana.it/en/opere/the-ambrosian-virgil-of-francesco-petrarca/>. Las notas están traducidas en HATCH WILKINS, Ernest (1961), *Life of Petrarch*, Chicago, Phoenix/University of Chicago Press, p. 77.

4. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 3, 22-23 (Fam. XVII, 5).

5. WITT, Ronald G. (2000), *«In the Footsteps of the Ancients»: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden, Países Bajos; Brill, pp. 118-120.

6. MANETTI, Giannozzo (2003), *Biographical Writings*, Cambridge, Massachusetts y Londres, I Tatti/Harvard University Press, p. 75, ed. y trad. de Stefano U. Baldassari y Rolf Bagemihl.

7. PETRARCA, *Cartas seniles*, vol. 2, p. 28 (Sen. I, 6).

8. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 1, p. 160 (Fam. III, 18).

9. PETRARCA, *Cartas seniles*, vol. 2, p. 603 (Sen. XVI, 1).

10. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 3, p. 64 (Fam. XVIII, 12).

11. «Atormentado y apático» y la historia de la intervención: PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 2, pp. 199-200 (Fam. XIII, 7).

12. El manuscrito de Livio se encuentra en la British Library, Harley 2493. Edición facsímil: BILLANOVICH, G. (1981), *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'umanesimo,* vol. 2: *Il Livio del Petrarca e del Valla* [British Library, Harleian 2493], Padua, Antenore.

13. CICERÓN (62 d. C.), *Pro Archia*, párr. 16, en Cicerón, *The Speeches* (1965), Londres, W. Heinemann; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 25, trad. al inglés de N. H. Watts. [Edición digital en castellano en <http://recursosbiblio.url.edu.gt/publicjlg/Lib/2016/01/Defensa.pdf>.]

14. PETRARCA, *Cartas seniles*, vol. 2, pp. 603-604 (Sen. XVI, 1). Sobre esta historia y otras, véase también REYNOLDS, L. D., y N. G. Wilson (1991), *Scribes and Scholars*, Oxford, RU, Clarendon Press, 3.ª ed., pp. 131-132.

15. Halló las cartas de Cicerón a Ático, Quinto y Bruto. MAZZOTTA, Giuseppe F., «Petrarch's Epistolary Epic: Letters on Familiar Matters (Rerum familiarum libri)», en KIRKHAM, Victoria, y Armando Maggi (2009, eds.), *Petrarch: A Critical Guide to the Complete Works*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, pp. 309-320; esta, en p. 309.

16. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 1, pp. 172-180 (Fam. IV, 1, a Dionigi da Borgo, 26 de abril de 1336).

17. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 3, 207 (Fam. XXI, p. 15: hospitalidad); vol. 1, p. 8 (Fam. I, 1: Metabo y Camila. La historia procede de Virgilio, *Eneida*, libro XI, líneas 532-556).

18. PETRARCA, *Cartas seniles*, vol. 2, pp. 672-679 (Sen. XVIII, 1, «A la Posteridad»).

19. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 1, 158 (Fam. III, p. 18: «Hablan...»); vol. 2, pp. 256-257 (Fam. XV, 3: aire helado); vol. 3, p. 187 (Fam. XXI, 10: tropiezo y Cicerón); vol. 3, p. 317 (Fam. XXIV, p. 3: «¿Por qué elegiste...?»).

20. SANTAGATA, Marco (2019), *Boccaccio: Fragilità di un genio*, Milán, Mondadori, p. 13.

21. BOCCACCIO, Giovanni (1930), *Boccaccio on Poetry* (prefacio y libros XIV y XV de *Genealogia deorum gentilium*), Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, pp. 131-132 (XV, 10), trad. de Charles G. Osgood. La poesía de Boccaccio está poco traducida al español: (2018) *Rimas*, México DF, UNAM/Almadía.

22. BOCCACCIO, *op. cit.*, p. 131 (XV, 10).

23. Boccaccio dio comienzo a la serie de conferencias bastante tarde en su vida. Ya había tocado la vida y obra de Dante en *Trattatello in laude di Dante* [Breve tratado en alabanza de Dante Alighieri], y había escrito breves introducciones a cada canto de la *Comedia* en sus copias manuscritas privadas. BERTELLI, Sandro (2015), en la introducción a Rao, Ida G. (ed.), *Dantesque Images in the Laurentian Manuscripts of the Commedia (14th-16th Centuries)*, Florencia, Mandragora, p. 15.

24. BOCCACCIO, *op. cit.*, pp. 115-116 (XV, 6).

25. BOCCACCIO, *op. cit.*, p. 132 (XV, 10).

26. BOCCACCIO, Giovanni, *El Decamerón*, día 9, segunda historia. [Hay trad. cast.: *Decamerón*, Barcelona, Cátedra, trad. de María Hernández Esteban, 2007.]

27. BOCCACCIO, *El Decameron*, día 1, tercera historia.

28. HANKINS, James (2019), *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Belknap Press of Harvard University Press, pp. 193-194, en referencia a la investigación de Laura Regnicoli para la exposición *Boccaccio autore e copista*, en la Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, 2013.

29. MAZZOTTA, *op. cit.*, pp. 309-320.

30. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 3, pp. 224-225 (Fam. XXII, 7).

31. Las obras que descubrió fueron *De lingua latina*, de Varrón, y *Pro Cluentio*, de Cicerón: véase SANTAGATA, *Boccaccio: Fragilità di un genio*, p. 159.

32. PETRARCA, *Cartas seniles*, vol. 1, 22-25 (Sen. I, 5, a Boccaccio, 28 de mayo de 1362). Acerca de esta difícil época para Boccaccio, véase SANTAGATA, *op. cit.*, pp. 221-233. Acerca de Petrarca y los beneficios de leer (con cautela) literatura clásica no cristiana, véase «On His Own Ignorance and That of Others», en MARSH, David (ed. y trad., 2003), *Invectives*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, pp. 333-335.

33. BOCCACCIO, *Boccaccio on Poetry*, p. 123 (XV, 9).

34. *Ibid.*, p. 135 (XV, 12).

35. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 1, p. 291 (Fam. VI, 2).

36. Petrarca puede haber recibido lecciones, como principiante, de Barlaam de Seminara. Véase su carta a Nicolás Sigeros, en PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 3, 44-46 (Fam. XVIII, 2). Acerca de Barlaam (que murió en 1348), véase <https://es.wikipedia.org/wiki/Barlaam_de_Seminara>. Mi agradecimiento a Peter Mack por alertarme de ello.

37. SHAKESPEARE, William, *Julio César*, acto I, escena 2, línea 295; <https://en.wikipedia.org/wiki/Greek_to_me>.

38. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 3, 44-46 (Fam. XVIII, 2). El amigo griego es Nicolás Sigeros.

39. Sobre su duro trabajo: BOCCACCIO, *Boccaccio on Poetry*, p. 120 (XV, 7).

40. *Ibid*., pp. 114-115 (XV, 6).

41. *Ibid*., pp. 114-115 (XV, 6).

42. *Ibid*., pp. 114-115 (XV, 6). Acerca de copias bilingües de sus traducciones que han sobrevivido, y acerca de la historia en general, véase PERTUSI, Agostino (1964), *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, Venecia y Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, p. 25. La copia de Petrarca de ambas traducciones se encuentra hoy en día en la Bibliothèque Nationale de París: Lat. 7880. I (*Ilíada*) y Lat. 7880. II (*Odisea*).

43. PETRARCA, *Cartas seniles*, vol. 1, p. 156 (Sen. V, 1).

44. *Ibid*., vol. 1, p. 100 (Sen. III, 6).

45. *Ibid*., vol. 1, p. 100 (Sen. III, 6: «más peluda»), 176 (Sen. V, 3: «regresar»).

46. *Ibid*., vol. 1, p. 189 (Sen. VI, 1).

47. *Ibid*., vol. 1, p. 189-190 (Sen. VI, 1).

48. DAVIS, Nicola, «5,000-Year-Old Hunter-Gatherer Is Earliest Person to Die with the Plague», *The Guardian*, 29 de junio de 2021, <https://www.theguardian.com/science/2021/jun/29/5000-year-old-hunter-gatherer-is-earliest-person-to-die-with-the-plague> (inglés).

49. HORROX, Rosemary (1994, trad. y ed.), *The Black Death*, Manchester y Nueva York, Manchester University Press, pp. 24-25, citando a DE' MUSSI, Gabriele, *Historia de morbo*, manuscrito en la Biblioteca de la Universidad de Wrocław (Ms. R 262, ff. 74-77v.).

50. HORROX, *op. cit*., p. 22.

51. BOCCACCIO, Giovanni, (1995), *The Decameron*, Harmondsworth, RU, Penguin, 2.ª ed., p. 7 (prefacio); trad. al inglés de G. H. McWilliam.

52. HORROX, *op. cit*., pp. 105-106.

53. HORROX, *op. cit*., pp. 41-45, citando a Louis Heyligen. Véase también MULLINS, Edwin (2007), *Avignon of the Popes*, Oxford, RU, Signal, p. 124.

54. MCWILLIAM, G. H., «Prólogo del traductor» en su traducción de Boccaccio, *El Decameron*, p. XLIII.

55. BOCCACCIO, *El Decamerón*, p. 5 (prefacio). Los detalles precedentes acerca de los efectos de la plaga en el campo y en la ciudad proceden también del prefacio de Boccaccio.

56. TUCÍDIDES (1952), *The Peloponnesian War*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 155 (libro II, párr. 53), trad. al inglés de Rex Warner. [Hay trad. cast.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Orbis, trad. de Diego Gracián, 1986.]

57. BOCCACCIO, *El Decamerón*, p. 8 (prefacio).

58. MCWILLIAM, *op. cit*., pp. XLIII-XLIV.

59. En Inglaterra, por ejemplo, los registros muestran que los cuerpos se enterraban en cementerios en lugar de en fosas comunes, y a menudo la actividad gubernamental proseguía con normalidad, lo que sugiere una sorprendente robustez de las instituciones sociales. DYER, Christopher (2009), *Making a Living in the Middle Ages*, New Haven y Londres, Yale University Press, p. 273.

60. MANZONI, Alessandro (1972), *The Betrothed*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 596, trad. al inglés de Bruce Penman.

61. CELENZA, Christopher S. (2017), *Petrarch: Everywhere a Wanderer*, Londres, Reaktion, p. 100. Celenza cita fuentes que calculan entre un 30 y un 60 por ciento.

62. WILKINS, E. H. (1963), *Life of Petrarch*, Chicago, Phoenix/University of Chicago Press, pp. 74-76.

63. MULLINS, *op. cit*., p. 141.

64. PETRARCA, «Ad se ipsum», cit. y trad. en Wilkins, *op. cit*., p. 80.

65. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 1, pp. 415-420, las citas son de las pp. 415 y 419 (Fam. VIII, 7).

66. PETRARCA, *Cartas seniles*, vol. 1, p. 8 (Sen. I, 2, a Francesco [Nelli]; 8 de junio [Padua, 1361-1362]). La misma carta menciona la muerte de «su Sócrates».

67. PETRARCA, *Cartas seniles*, vol. 1, p. 76 (Sen. III, 1: «entumecido»); p. 92 (Sen. III, 2: «un miedo terrible»).

68. PETRARCA (2016), *My Secret Book*, Cambridge, Massachusetts, I Tatti/Harvard University Press, p. 117, ed. y trad. al inglés de Nicholas Mann. La obra (en adelante, *Secretum*) se empezó en 1347, se continuó a lo largo de 1349 y acabó de revisarse en 1353. [Hay trad. cast.: *Mi secreto; Epístolas*, Madrid, Cátedra, ed. bilingüe de Rossend Arqués Corominas, 2011.]

69. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 1, p. 415 (Fam. VIII, 7).

70. GIBBON, Edward (1990), *Memoirs of My Life*, Londres, Penguin, p. 82, Betty Radice (ed.). [Hay trad. cast.: *Memorias de mi vida*, Madrid, Cátedra, trad. de Antonio Lastra, 2022.]

71. KING JR., Martin Luther (2008), «Letter from Birmingham Jail» («Carta desde la cárcel de Birmingham»), en *Why We Can't Wait*, Londres, Penguin, pp. 91-92. En castellano, en <https://wpd.ugr.es/~diegoch/?p=312>.

72. CICERÓN, *On the Orator* (*De oratore*), 3:55, en Habinek, Thomas (trad. y ed., 2017), *Ancient Rhetoric from Aristotle to Philostratus*, Londres, Penguin, p. 181. («Si concedemos la felicidad de hablar a quienes no quieren saber nada de la virtud, en lugar de crear oradores, damos armas a los locos.») [Hay trad. cast.: *El orador*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de E. Sánchez Salor, 1991.]

73. QUINTILIANO (1922), *Institutio oratoria*, Londres, W. Heinemann / Nueva York, G. P. Putnam's Sons, vol. 4, pp. 355-357, 359 (XII.i.1: regalo), (XII.i.7: armas), trad. al inglés de H. E. Butler. Ni este libro ni el *De oratore* de Cicerón estaban disponibles en versiones completas en época de Petrarca. En castellano, en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/instituciones-oratorias--0/html/fffbc2d6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_41.html>.

74. PETRARCA, *Cartas seniles*, vol. 2, pp. 380-391 (Sen. X, 4, a Donato Apenninigena [Albanzani], Padua, 1368).

75. PETRARCA (1991), *Remedies for Fortune Fair and Foul*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, vol. 1, libro I, p. 17 (cuerpo), p. 177 (elefantes), ed. y trad. al inglés de Conrad H. Rawski (en adelante, *Remedios para la vida*). Petrarca comenzó esta obra en 1354 y la completó en 1360. [Hay trad. cast.: *Remedios para la vida*, Barcelona, Acantilado, trad. de José María Micó, 2023.]

76. PETRARCA, *Remedios para la vida*, vol. 3, libro II, p. 153 (exilio), p. 222 (plaga).

77. *Ibid.*, vol. 3, libro II, pp. 10-11 (mares), p. 227 (prótesis), p. 228 (frente resplandeciente).

78. PETRARCA, *Cartas seniles*, vol. 2, p. 641, p. 633n (Sen. XVI, 9, a don Jean Birel Limousin, prior de la cartuja al norte de Milán, 1354-1357).

79. PETRARCA, *Remedios para la vida*, vol. 3, libro II, p. 37.

80. Como señalaron recientemente dos eminentes historiadores del humanismo moderno, la pérdida fue una posibilidad que «siempre sobrevoló a los humanistas», y el humanismo del Renacimiento italiano «nació de un profundo sentido de pérdida y añoranza». Véase GRAFTON, Anthony (2020), *Inky Fingers*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 9; y HANKINS, James (2019), *Virtue Politics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 1.

81. BOCCACCIO, *Boccaccio on Poetry*, pp. 8-9 (prefacio de Boccaccio).

82. PETRARCA, *Africa*, IX, pp. 451-457. Citado en MOMMSEN, T. E. (1942) «Petrarch's Conception of the "Dark Ages"», *Speculum 17*, pp. 226-242, concretamente p. 240. Mommsen también cita y traduce otras alusiones de Petrarca a una edad oscura, sobre todo una descripción de siglos recientes como épocas de «oscuridad y densas tinieblas», que solo las miradas de unos pocos genios podían penetrar. (PETRARCA, *Apologia contra cuiusdam anonymi Galli calumnias*, citado en Mommsen, p. 227.) Sobre la «brecha», véase LEE, Alexander, Pit Péporté y Harry Schnitker (2010, eds.), *Renaissance Perceptions of Continuity and Discontinuity in Europe, c.1300-c.1550*, Leiden, Países Bajos, y Boston, Brill.

2

1. Para poner un ejemplo, en el monasterio de Bobbio, al norte de Italia, se dio un caso en el que se recuperó un pergamino «raspando con cuidado la tinta de la *República* de Cicerón» a fin de dejar lugar para una sección del estudio de san Agustín sobre los Salmos bíblicos (Vat. Lat. 5757): <https://spotlight.vatlib.it/palimpsests/about/vat-lat-5757-inf>. Sobre la destrucción causada en general por los primeros cristianos, véase NIXEY, Catherine (2017), *The Darkening Age*, Londres, Macmillan. [Hay trad. cast.: *La edad de la penumbra*, Barcelona, Taurus, trad. de Ramón González Férriz, 2019.]

2. PAPA GREGORIO i, (2019) *The Life of Saint Benedict*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, p. 49, trad. al inglés de Terrence Kardong. [Hay trad. cast.: *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios*, Madrid, Trotta, trad. de Pedro Juan Galán, 2010.]

3. *The Letters of S. Ambrose, Bishop of Milan* (1881), Oxford, RU, James Parker, pp. 109-110 (carta XVIII de Ambrosio al emperador Valentiniano II, 384 d. C.), trad. anónima y rev. de H. Walford.

4. Se halló en 2018. PIANO, Valeria (2020), «A “Historic(al)” Find from the Library of Herculaneum», en *Seneca the Elder and His Rediscovered Historiae ab initio bellorum civilium* [P. Herc.1067], Berlín, De Gruyter; <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110688665-003/html>.

5. Véase ADAMSON, Peter (2007), *Al-Kindi*, Nueva York, Oxford University Press, y <https://es.wikipedia.org/wiki/Al-Kindi>.

6. «From the General Letter of Charlemagne, before 800», en DUTTON, P. E. (ed., 2009), *Carolingian Civilization: A Reader*, Toronto, University of Toronto Press, 2.ª ed., p. 91.

7. EINHARD y Notkero Bálbulo (1969), *Two Lives of Charlemagne*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 79 (Einhard, s. 25), trad. al inglés de Lewis Thorpe.

8. EINHARD y Notkero Bálbulo, *op. cit*., p. 74 (Einhard, s. 19).

9. «A Letter of Charles on the Cultivation of Learning, 780-800», p. 90.

10. *The Rule of Benedict* («La regla de san Benito»), 2008, Londres, Penguin, p. 61 (regla 38: no preguntar), p. 21 (regla 6: no bromear), p. 63 (regla 40: no refunfuñar por el vino), p. 84 (regla 57: no enorgullecerse), trad. al inglés de Carolinne White. [Hay trad. cast.: *Regla de nuestro padre san Benito*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, trad. de Iñaki Aranguren, 2000.] Con respecto al libro anual de los monjes, véase HASKINS, Charles Homer (1927), *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 34. [Hay trad. cast.: *El Renacimiento del siglo xii*, Barcelona, Ático de los Libros, trad. de Claudia Casanova, 2020.]

11. GROTANS, Anna A. (2011), *Reading in Medieval St. Gall*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 49.

12. Sobre todo HASKINS, *op. cit*.

13. Es la teoría propuesta por Marco Mostert, de la Universidad de Utrecht; véase KING, Ross (2020), *The Bookseller of Florence*, Londres, Chatto & Windus, p. 154, y WAINWRIGHT, Martin (2007), «How Discarded Pants Helped to Boost Literacy», *The Guardian*, 12 de julio, <https://www.theguardian.com/uk/2007/jul/12/martinwainwright.uknews4>.

14. HASKINS, *op. cit*., p. 67.

15. NEDERMAN, Cary J. (2005), *John of Salisbury*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, pp. 53-64. Con respecto a sus cartas, véase SALISBURY, John de (1979-1986), *Letters*, Oxford, UK, Clarendon Press, vol. 1, rev. C. N. L. Brooke, W. J. Millor y S. J. y H. E. Butler (eds.).

16. PETRARCA, «Testament», en MOMMSEN, Theodor (ed. y trad., 1957), *Petrarch’s Testament*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, pp. 68-93, esp. p. 83. Para una historia previa de su voluntad y posesiones, véase la introducción del propio Mommsen, pp. 45-50.

17. MOMMSEN, *Petrarch’s Testament*, introducción, p. 44; SANTAGATA, Marco, *op. cit*., p. 289 (cláusula sobre libre uso).

18. THOMPSON, David, y Alan F. Nagel (1972, eds. y trads.), *The Three Crowns of Florence: Humanist Assessments of Dante, Petrarca and Boccaccio*, Nueva York, Harper & Row, p. 6, citando la carta de Coluccio a Roberto Guidi, conde de Battifolle, del 16 de agosto de 1374. Acerca de Coluccio, véanse también ULLMAN, Berthold L. (1963), *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padua, Antenore, y WITT, Ronald G. (1983), *Hercules at the Crossroads: The Life, Works, and*

Thought of Coluccio Salutati, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, especialmente pp. 184-189 acerca de su red de contactos, y pp. 183, 421 acerca de su biblioteca personal.

19. MANETTI, Giannozzo (2003), *Biographical Writings*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, p. 101, ed. y trad. al inglés de Stefano U. Baldassari y Rolf Bagemihl.

20. DA BISTICCI, Vespasiano (1997), *The Vespasiano Memoirs* [*Vite di uomini illustri del secolo xv*], Toronto, University of Toronto Press/Renaissance Society of America, pp. 401-402, trad. al inglés de William George y Emily Waters (en adelante, *Memorias*). Vespasiano también menciona que Niccolò facilitó sus libros a todo aquel que deseara leerlos, e invitó a estudiantes a entrar, leer y hablar de libros.

21. MANETTI, *op. cit*., p. 127.

22. VESPASIANO, *Memorias*, p. 353 («fuertes improperios»). La pelea a puñetazos fue con el erudito griego Jorge de Trebisonda. Véase FIELD, Henry (2017), *The Intellectual Struggle for Florence*, Oxford, RU, Oxford University Press, p. 284.

23. Acerca de Vitrubio, véase KRINSKY, Carol Herselle (1967) «Seventy-Eight Vitruvian Manuscripts», *Journal of the Courtauld and Warburg Institutes* 30, pp. 36-70. Acerca de Quintiliano y Cicerón, véase REYNOLDS, L. D., y N. G. Wilson (1991), *Scribes and Scholars*, Oxford, RU, Clarendon Press, pp. 137-138, 3.ª ed. Los discursos de Cicerón que encontraron son *Pro Roscio* y *Pro Murena*.

24. BRACCIOLINI, Poggio (1974), *Two Renaissance Book-Hunters: The Letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Niccolis*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, p. 88 (Poggio a Niccolò, 14 de abril de 1425), trad. al inglés de Phyllis Walter Goodhart Gordan. Acerca de la obra de Lucrecio, véase también PALMER, Ada (2014), *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Harvard University Press, esp. p. 4, donde menciona su acumulación. Véase también BROWN, Alison (2010), *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Harvard University Press.

25. BRACCIOLINI, Poggio, *op. cit*., p. 84 (Poggio a Niccolò, Roma, 6 de noviembre de 1423).

26. BOWEN, Barbara C. (ed., 1988), *One Hundred Renaissance Jokes: An Anthology*, Birmingham, RU, Summa, pp. 5-9, esp. 9. Existe un volumen en castellano dedicado a los chistes de POGGIO, (2008), *Libro de chistes*, Madrid, Akal.

27. REYNOLDS, L. D., y N. G. Wilson, *op. cit*., p. 139; DE LA MARE, A. C. (1973), *The Handwriting of the Italian Humanists*, vol. 1, fascículo 1, Oxford, RU, Oxford University Press, para la Association Internationale de Bibliophilie. Este último ofrece muestras de la caligrafía de Petrarca, Boccaccio, Coluccio Salutati, Niccolò Niccoli, Poggio Bracciolini, etcétera.

28. Al parecer fue Lorenzo Valla el primero en emplear este término para describir la escritura a mano, en el prefacio a sus *Elegancias de la lengua latina* (*Elegantiae linguae Latinae*, *libri sex*). Véase GOLDSCHMIDT, E. P. (1950), *The Printed Book of the Renaissance: Three Lectures on Type, Illustration, Ornament*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 2.

29. PETRARCA, *Cartas familiares*, vol. 1, p. 292 (aquí y allá), p. 294 (conocimientos) (Fam. VI, 2, a Giovanni Colonna). Acerca de *Maravillas de la ciudad de Roma*, del maestro Gregorio, véase WEISS, Roberto (1988), *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford, RU, Basil Blackwell, 2.ª ed. pp. 33-34.

30. KNEALE, Matthew (2018), *Rome: A History in Seven Sackings*, Londres, Atlantic, p. 189.

31. BRACCIOLINI, Poggio, «The Ruins of Rome», en Ross, James Bruce (ed.) y Mary Martin McLaughlin (ed. y rev., 1977), *The Portable Renaissance Reader*, Londres, Penguin, pp. 379-384, trad. al inglés de Mary Martin McLaughlin; se trata del diálogo de Poggio con Antonio Loschi acerca de las ruinas, del primer libro de su *De varietate fortunae* («De lo variable de la suerte»), escrito entre 1431 y 1448. Sobre otras exploraciones, véase, por ejemplo, su escalada para leer las inscripciones de la Porta Sanguinaria, Ferentino, en BRACCIOLINI, *Two Renaissance Book-Hunters*, pp. 129-130 (Poggio a Niccolò, 15 de septiembre de 1428).

32. KING, Ross (2008), *Brunelleschi's Dome*, Londres, Vintage, p. 25.

33. Véase CIRIACO DE ANCONA (2003 y 2015), *Life and Early Travels* y *Later Travels* (*Vida y viajes iniciales* y *Viajes posteriores*), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003 (Posteriores), 2015 (Iniciales), ed. y trad. al inglés de Charles Mitchell, Edward W. Bonar y Clive Foss.

34. Agradecimientos a Peter Mack por señalarlo.

35. ALBERTI, Leon Battista (2007), *Delineation of the City of Rome* [*Descriptio urbis Romae*], Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Mario Carpo y Francesco Furlan (eds.), trad. al inglés de Peter Hicks. Véase también KELLY-GADOL, Joan (1969), *Leon Battista Alberti*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, p. 167; GRAFTON, Anthony (2001), *Leon Battista Alberti*, Londres, Allen Lane/Penguin, pp. 241-243.

36. BIONDO, Flavio (2005-2016), *Italy Illuminated*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, vol. 1, pp. 189-193, incluidos «peces», p. 191 (libro II, §47-49), ed. y trad. al inglés de Jeffrey A. White. Acerca de los barcos, véase también GRAFTON, Anthony, *op. cit*., pp. 248-249.

37. POVOLEDO, Elisabetta (2021), «Long-Lost Mosaic from a "Floating Palace" of Caligula Returns Home», *New York Times*, 14 de marzo, <https://www.nytimes.com/2021/03/14/world/europe/caligula-mosaic-ship-italy.html>. Véase también <https://www.theguardian.com/artanddesign/2021/nov/22/priceless-roman-mosaic-coffee-table-new-york-apartment>, con más información acerca de cómo llegó a Nueva York.

38. Para más información sobre los barcos de Nemi: <https://es.wikipedia.org/wiki/Barcos_de_Nemi>.

39. <https://comunedinemi.rm.it/contenuti/11827/museo-navi>.

40. BIONDO, Flavio, *Italy Illuminated*, vol. 1, p. 5. El vínculo con los barcos de Nemi lo señala GRAFTON, Anthony (2009), «The Universal Language: Splendors and Sorrows of Latin in the Modern World», en *Worlds Made by Words*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Harvard University Press, p. 138.

41. BRACCIOLINI, Poggio, *Two Renaissance Book-Hunters*, pp. 194-195 (Poggio a Guarino Guarini, 15 de diciembre de 1416).

42. VESPASIANO, *Memorias*, p. 352.

43. BRACCIOLINI, Poggio, *Two Renaissance Book-Hunters*, p. 189 (Cinzio a Franciscus de Fiana, sin fecha, aparentemente verano de 1416).

44. DA BISTICCI, Vespasiano (1951), «Proemio della vita dell'Alessandra de' Bardi», en *Vite di uomini illustri del secolo xv*, Milán, Ulrico Hoepli, p. 543, Paolo d'Ancona y Erhard Aeschlimann (eds.). La traducción al inglés lo abrevia y, por lo tanto, se pierde esta argumentación. En italiano: «*In grande oscurità sono gli ignoranti in questa vita*»; de los escritores afirma: «*Hanno gli scrittori alluminato il mondo, a cavatolo di tanta oscurità in quanta si trovava*». La frase acerca de la ignorancia como fuente de mal procede también de este poema.

45. BRACCIOLINI, Poggio, *Two Renaissance Book-Hunters*, pp. 196-203, esp. p. 196 y p. 198 (Franciscus Barbarus a Poggio, 6 de julio de 1417).

46. BRACCIOLINI, Poggio, *op. cit.*, p. 118 (Poggio a Niccolò Niccoli, Roma, 21 de octubre de 1427).

47. BRACCIOLINI, Poggio, *On Avarice* [*De Avaritia*, Basilea, 1538], en *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*, Kohl, B. G., R. G. Witt y E. B. Welles (eds., 1978), Manchester, RU, Manchester University Press, pp. 241-289, esp. p. 257 acerca de los beneficios de la avaricia, trad. al inglés de Benjamin G. Kohl y Elizabeth B. Welles.

48. BONOLDI, Lorenzo (2015), *Isabella d'Este: A Renaissance Woman*, Rímini, Guaraldi/Engramma, vol. 1, p. 11, trad. al inglés de Clark Anthony Lawrence; WEISS, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, pp. 196-199. Véase también CARTWRIGHT, Julia (1903), *Isabella d'Este, Marchioness of Mantua 1474-1539*, Londres, John Murray.

49. KELLY-GADOL, Joan (1984), «Did Women Have a Renaissance?», en *Women, History, and Theory*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 12-50, <https://nguyenshs.weebly.com/uploads/9/3/7/3/93734528/kelly_did_women_have_a_renaissanace.pdf> (inglés).

50. Rosvita: en 1493, en una típica historia de descubrimiento renacentista, Conrad Celtis halló seis de sus obras en el claustro de san Emerano, en Ratisbona; las publicó con el nombre *Opera Hrosvite* (Núremberg, 1501), con ilustraciones de Alberto Durero. El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Estatal de Baviera. Véase SPITZ, Lewis W. (1957), *Conrad Celtis: The German Arch-Humanist*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 42; ZEYDEL, E. H. (1945), «The Reception of Hrotsvitha by the German Humanists after 1493», *Journal of English and Germanic Philology* 44, pp. 239-249; FORSTER, Leonard (1948), prólogo de *Selections from Conrad Celtis*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 11, ed. y trad. por el mismo Forster. Véase también <https://es.wikipedia.org/wiki/Hroswitha_de_Gandersheim>. Más se ha escrito acerca de Hildegarda; véase, por ejemplo, MADDOCKS, Fiona (2001), *Hildegard of Bingen*, Londres, Headline.

51. Acerca de la juventud y obra de Christine de Pizan, véase la introducción de LAWSON, Sarah (2003), en *The Treasure of the City of Ladies*, Londres, Penguin, ed. rev., pp. XV-XVII, trad. de la propia Lawson.

52. DE PIZAN, Christine (1999), *The Book of the City of Ladies*, Londres, Penguin, p. 9 (parte 1, s. 2), trad. al inglés de Rosalind Brown-Grant. [Hay trad. cast.: *La ciudad de las damas*, Madrid, Siruela, Marie-José Lamarchand (ed.), 2022.]

53. KING, Margaret L., y Albert Rabil Jr. (2000, eds.), *Her Immaculate Hand: Selected Works by and about the Women Humanists of Quattrocento Italy*, Asheville, Pegasus/University of North Carolina at Asheville, pp. 81-84.

54. POLIZIANO, Angelo (2006), *Letters*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, vol. 1, pp. 189-191, ed. y trad. al inglés de Shane Butler.

55. Traducida en KING y Rabil, *Her Immaculate Hand*, p. 77. La misma fuente ofrece información sobre su madurez (pp. 48-50).

56. TARGOFF, Ramie (2019), *Renaissance Woman: The Life of Vittoria Colonna*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, p. 16.

57. Véase, por ejemplo, la discusión en GRAFTON, Anthony, y Lisa Jardine (1986), *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, Londres, Duckworth, pp. 23-24. Acerca de la educación humanista en general de la época, véase también GRENDLER, Paul F. (1989), *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press.

58. El ejemplo lo proporciona MONTAIGNE, Michel de (2003), *Essays*, en *The Complete Works*, Londres, Everyman, p. 154 (libro I, cap. 26), trad. al inglés de Donald Frame. [Hay trad. cast.: *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, trad. de Jordi Bayod Brau, 2021.]

59. VIVES, Juan Luis (1979), *In Pseudodialecticos*, Leiden, Países Bajos, Brill, p. 84 («filosofía moral»), p. 88 («las disciplinas auténticas»), trad. al inglés y ed. de Charles Fantazzi.

60. Tanto la carta de Guarini como el diálogo (de Decembrio, Angelo, *De politia litteraria*, 1462) se citan en GRAFTON, Anthony (1997), *Commerce with the Classics: Ancient Books and Renaissance Readers*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 46 (carta), p. 30 (diálogo).

61. CARTWRIGHT, Julia (1908), *Baldassare Castiglione: His Life and Letters*, Londres, John Murray, vol. 1, pp. 60-61 (tesoros), p. 62 (copistas).

62. CASTIGLIONE, Baldassare (1976), *The Book of the Courtier* (ed. rev.), Harmondsworth, RU, Penguin, p. 47 (también 63: tenis y cuerda floja); trad. al inglés de George Bull (en adelante: *El cortesano*). [Hay trad. cast.: *El cortesano*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.]

63. Acerca de la *sprezzatura* y de su traducción, véase BURKE, Peter (1995), *The Fortunes of the Courtier*, Cambridge, RU, Polity, pp. 69-72. [Hay trad. cast.: *Los avatares de «El cortesano»*, Barcelona, Gedisa, 1998.]

64. CASTIGLIONE, «Dedicatoria», *El cortesano*, p. 31. Para la verdadera historia, véase BURKE, Peter, *op. cit.*, pp. 22-23.

65. RAIMONDI, Ezio (1987), *Codro e l'umanesimo a Bologna*, Bolonia, C. Zuffi, pp. 11-14; MALAGOLA, Carlo (1878), *Della vita e delle opere di Antonio Urceo detto Codro: Studi e ricerche*, Bolonia, Fava e Garagnani, p. 164.

66. WILKINSON, Endymion (2012), «Woodblock Printing», en *Chinese History: A New Manual*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, p. 910.

67. KING, Ross (2020), *The Bookseller of Florence*, Londres, Chatto & Windus, p. 142. Para los números, refiere a Ing, Janet (1983), «The Mainz Indulgences of 1454/5: A Review of Recent Scholarship», *British Library Journal* 1 (primavera), p. 19. Las indulgencias eran para quienes donaban dinero para la defensa de Chipre contra los turcos.

68. TRITHEMIUS, Johannes (1974), *In Praise of Scribes* [*De laude scriptorium*], Lawrence, Kansas, Coronado, esp. pp. 53-63 (ejercicio espiritual) y p. 35 (pergamino más resistente), trad. al

inglés de Roland Behrendt, Klaus Arnold (ed.). La introducción comenta su razón para imprimir el libro (p. 15). [Hay trad. cast.: *Elogio de los amanuenses*, México DF, Universidad Nacional de México, trad. de Camilo Ayala Ochoa, 2015.]

69. GIBBON, Edward (2000), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, versión abreviada, Londres, Penguin, p. 727 (cap. 68), David Womersley (ed.).

70. LOWRY, Martin (1979), *The World of Aldus Manutius*, Oxford, RU, Blackwell, p. 119.

71. ROWLAND, Ingrid D. (1998), *The Culture of the High Renaissance*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 62.

72. GOLDSCHMIDT, E. P. (1950), *The Printed Book of the Renaissance*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 51.

73. LOWRY, Martin, *op. cit*., p. 122.

74. MARCIAL (1993), *Epigrams* [*Epigramas*], Cambridge, Massachusetts, y Londres, Harvard University Press, vol. 1, p. 43 (i, ii), ed. y trad. al inglés de D. R. Shackleton Bailey. [Hay trad. cast.: *Epigramas*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, trad. de José Guillén, rev. de Fidel Argudo, 2003.]

75. BEMBO, Pietro (2005) *Lyric Poetry; Etna*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, pp. 194-249, esp. 243, ed. y trad. al inglés de Mary P. Chatfield. Sobre su influencia, y sobre la impresión del libro por Aldo, véase WILLIAMS, *Pietro Bembo on Etna*.

76. WILLIAMS, Gareth D. (2017), *Pietro Bembo on Etna: The Ascent of a Venetian Humanist*, Oxford, RU, Oxford University Press, p. 202n. Para más información sobre el punto y coma: WATSON, Cecelia (2020), *Semicolon*, Londres, Fourth Estate. Un símbolo similar se había usado en la época de los manuscritos, pero solo para representar abreviaturas de palabras comunes en latín.

77. CURTIUS, Ernst Robert (2013), *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, p. 315, trad. al inglés de Willard R. Trask. [Hay trad. cast.: *Literatura europea y Edad Media latina*, México DF, Fondo de Cultura Económica, trad. de Margit F. Alatorre (2 tomos), 2014-2017.]

78. ERASMO (1964), *Apologia adversus rapsodias calumniosarum querimoniarum Alberti Pii* (1531), trad. al inglés de PHILLIPS, Margaret Mann, para su *The «Adages» of Erasmus: A Study with Translations*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 68. También sobre la estancia de Erasmo con Aldo, véase ERASMO (1531), «Penny-Pinching» [*Opulentia sordida* / *Opulencia tacaña*], en (1965) *The Colloquies* [*Coloquios*], Chicago y Londres, University of Chicago Press, pp. 488-499, trad. al inglés de Craig R. Thompson.

79. MANUCIO, Aldo (2016), *The Greek Classics*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, pp. 289-291, ed. y trad. al inglés de N. G. Wilson.

80. PHILLIPS, *The «Adages» of Erasmus*, p. 181.

81. MORE, Thomas (2001) *Utopia*, New Haven y Londres, Yale University Press, p. 95, trad. al inglés de Clarence H. Miller (en adelante, *Utopía*). [Hay trad. cast.: *Utopía*, Barcelona, Ariel, trad. de Joaquim Mallafré Gavaldà, textos adicionales de Ursula K. LeGuin y China Mieville, 2016.]

82. MANUCIO, Aldo, *The Greek Classics*, ed. y trad. de N. G. Wilson, pp. 205-207 (*Nun o, nunc, iuvenes, ubique in urbe / flores spargite: vere nanque primo / Aldus venit en, Aldus ecce venit!*).

83. MANUCIO, Aldo, *The Greek Classics*, p. 99.

84. SCHOECK, R. J. (1990-1993), *Erasmus of Europe*, Edimburgo, Edinburgh University Press, vol. 2, p. 158, citando una carta de Erasmo a Thomas Ruthall, 7 de marzo de 1515.

3

1. Para el texto acerca de la *Donación*, véase VALLA, Lorenzo (2007), *On the Donation of Constantine*, Cambridge, Massachusetts, I Tatti/Harvard University Press, pp. 162-183, trad. al inglés de G. W. Bowersock (en adelante, *Refutación de la Donación de Constantino*). [Hay trad. cast.: *Refutación de la Donación de Constantino*, Madrid, Akal, 2011.] Con respecto a su contexto histórico y cómo se lo empleó, véase FRIED, Johannes (2007), *«Donation of Constantine» and «Constitutum Constantini»: The Misinterpretation of a Fiction and Its Original Meaning*, Berlín, De Gruyter.

2. BURKE, Peter (1969), *The Renaissance Sense of the Past*, Londres, Edward Arnold, p. 55. Fue Nicolás de Cusa el que sembró la duda, especialmente, entre 1432 y 1433. [Hay trad. cast.: *El sentido del pasado en el Renacimiento*, Madrid, Akal, trad. de Sandra Chaparro Martínez, 2016.]

3. Término de origen *yiddish* de uso muy extendido en EE. UU., que denota atrevimiento o descaro. *(N. del T.)*

4. Maffeo Vegio a Lorenzo Valla, Pavía, 26 de agosto de 1434: VALLA, Lorenzo (2013), *Correspondence*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, pp. 35-37, ed. y trad. al inglés de Brendan Cook. La obra a la que se refiere era la *Repastinatio*.

5. Primera *Invectiva* de Facio, citada en LORCH, Maristella (1977), introducción a VALLA, Lorenzo, *On Pleasure: De Voluptate*, Nueva York, Abaris, p. 8, trad. al inglés de A. Kent Hieatt y Maristella Lorch. El otro gran enemigo de Valla en el mundo erudito de Nápoles era Antonio Beccadelli, llamado Panormita.

6. Lorenzo Valla al cardenal Trevisano (1443), traducido al inglés en CAMPOREALE, Salvatore I. (1996), «Lorenzo Valla's *Oratio on the Pseudo-Donation of Constantine*: Dissent and Innovation in Early Renaissance Humanism», en «Lorenzo Valla: A Symposium», *Journal of the History of Ideas* 57, pp. 9-26, esp. 9.

7. VALLA, *Refutación de la Donación de Constantino*, p. 67.

8. VALLA, *Refutación de la Donación de Constantino*, pp. 11-15 (¿es plausible?), p. 43 (documentación).

9. VALLA, *Refutación de la Donación de Constantino*, p. 67 (sátrapas), p. 97 (calcetines de fieltro, etc.).

10. WILSON, N. G. (1992), *From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 69-72. Estas obras fueron encargos del papa Nicolás

V, en Roma, en una época en que Valla volvía a tener el favor del papado.

11. LANGEN, Rudolph, de Münster, carta a Antony Vrye (o Liber), de Soest, el 27 de febrero de 1469, citado en ALLEN, P. S. (1914), *The Age of Erasmus*, Oxford, RU, Clarendon Press, p. 23.

12. VALLA, Lorenzo (2012), *Dialectical Disputations*, Cambridge, Massachusetts, I Tatti/Harvard University Press, ed. y trad. al inglés de Brian Copenhaver y Lodi Nauta. Lamentablemente, en el siglo XVI un editor cambió el título por el aburrido de *Dialecticae disputationes*, o *Disputaciones dialécticas*, que quedó fijado. Véase la introducción del editor, pp. x-xi.

13. LIVIO, Tito, BL Harley, 2493. Facsímil: Billanovich, Giuseppe (1981), *La tradizione dal testo di Livio e le origini dell'umanesimo*, vol. 2: *Il Livio del Petrarca e del Valla: British Library, Harleian 2493,* Padua, Antenore. Las enmiendas de Valla: *Emendationes sex librorum Titi Livi*, escritas en 1446-1447.

14. VALLA, Lorenzo, *In Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium adnotationes*, escrito y revisado en la década de 1440. Véase WILSON, *From Byzantium to Italy*, p. 73, y Reynolds, L. D., y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 144. [Hay trad. cast.: *Copistas y filólogos*, Barcelona, Gredos, trad. de Manuel Sánchez, 2013.] Con respecto a la crítica textual de Valla del Nuevo Testamento, véase también BENTLEY, Jerry H. (1983), *Humanists and Holy Writ*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, pp. 32-69.

15. CONNELL, William J. (1996), introducción a «Lorenzo Valla: A Symposium», *Journal of the History of Ideas* 57, pp. 1-7, esp. p. 2. Véase VALLA, *On Free Will* [*Sobre el libre albedrío*], en CASSIRER, Ernst, P. O. Kristeller y John Herman Randall Jr. (eds., 1948), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 155-182, introducción del traductor, pp. 147-154, trad. al inglés de Charles Edward Trinkaus Jr. Véase también CELENZA, Christopher S. (2018), *The Intellectual World of the Italian Renaissance*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 216-227.

16. VALLA, Lorenzo, *On Pleasure: De Voluptate*, p. 69 (estoico, animales), pp. 101, 109, 131 (epicúreo, placeres), pp. 285-287 (cristiano: placeres celestiales), p. 91 (Lorenzo: «Mi alma se inclina...»).

17. VALLA, Lorenzo, a Eugenio IV, 27 de noviembre de 1434, en Valla, *Correspondence*, p. 43. Véase también Lorch, introducción a VALLA, *On Pleasure: De Voluptate*, p. 27.

18. CAMPOREALE, *op. cit*., pp. 9-26, esp. 9.

19. REYNOLDS y Wilson, *Scribes and Scholars*, p.143; Bowersock, G. W., introducción a su traducción de VALLA, *On the Donation of Constantine*, p. IX.

20. KRAYE, Jill (2001), «Lorenzo Valla and Changing Perceptions of Renaissance Humanism», *Comparative Criticism* 23, pp. 37-55, esp. 37-38 (con imagen de la tumba). Niebuhr contó a sus alumnos el hallazgo de la lápida, en una conferencia sobre la historia de Roma en la Universidad de Bonn, en 1828-1829. El historiador Francesco Cancellieri la rescató no mucho tiempo después.

21. SCHOECK, R. J. (1990-1993), *Erasmus of Europe*, Edimburgo, Edinburgh University Press, vol. 2, pp. 44-45.

22. CAMPOREALE, «Lorenzo Valla's *Oratio* on the Pseudo-Donation of Constantine», pp. 9-26, esp. 25.

23. Un ejemplo notable lo constituye Isaac Casaubon, quien, en *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes xvi*, de 1614, demostró que los textos «herméticos» tan adorados por los neoplatónicos del Renacimiento no procedían del antiguo Egipto, como ellos creían, sino que eran obra de cristianos en una época muy posterior, lo que explicaba por qué las ideas que contenían parecían prefigurar tan admirablemente el cristianismo. Véase GRAFTON, Anthony (1983), «Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46, pp. 78-93.

24. «Devolver la cordura a los demás» y las citas precedentes proceden de la misiva de Lorenzo Valla a Joan Serra, Gaeta, 13 de agosto de 1440, en VALLA, *Correspondence*, pp. 75-97.

25. Poggio Bracciolini a Bartolomeo Ghiselardi, 1454, traducida en GRAFTON, Anthony, y Lisa Jardine (1986), *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, Londres, Duckworth, p. 80. La frase entera se lee, en latín: «*Itaque opus esset non verbis, sed fustibus, et clava Herculis ad hoc monstrum perdomandum, et discipulos suos*». Véase CAMPOREALE, Salvatore I. (1972), *Lorenzo Valla: Umanesimo e teologia*, Florencia, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, p. 137. Valla se encontraba ejerciendo la docencia en Roma en este período. Véase también una epístola anterior de Francesco Filelfo a Poggio y a Valla, 7 de marzo de 1453, rogándoles que pongan fin a su querella, en VALLA, *Correspondence*, p. 273.

26. Sobre todo esto, véase DELLA NEVA, JoAnn (ed., 2007), *Ciceronian Controversies*, Cambridge, Massachusetts, I Tatti/Harvard University Press, que incluye la carta de Angelo Poliziano a Paolo Cortesi, en la que sugiere evitar todo término no ciceroniano, pp. 3-5, trad. al inglés de Brian Duvick.

27. PETRARCA, *Cartas familiares*, libros I-XXIV, vol. 3, pp. 314-316 (Fam. XXIV, 2, a Pulice da Vicenza, un poeta que se encontraba presente en esa ocasión).

28. «*Ciceronianus es, non Christianus*.» La anécdota se cuenta en una carta de Jerónimo a la dama Eustoquia, hija de su alumna Paula, en el 384 d. C. Empleo la traducción al inglés de Rice Jr., Eugene F. (1985), *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, p. 3. También en San Jerónimo (1933), *Selected Letters*, Londres, W. Heinemann, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, pp. 53-158, (sueño en las pp. 127-129), trad. al inglés de F. A. Wright.

29. VALLA, prefacio al libro IV de sus *Elegancias* [Lorenzo Valla, «*In quartum librum elegantiarum praefatio: Prefazione al quarto libro delle Eleganze*»] en GARIN, Eugenio (ed., 1976-1977), *Prosatori latini del Quattrocento*, Turín, Einaudi, vol. 5, pp. 612-623, esp. 614-615. Véase también RICE, *Saint Jerome in the Renaissance*, p. 86.

30. ERASMO (1986), «The Ciceronian», en *Collected Works*, vol. 28, Toronto, University of Toronto Press, pp. 430-435, trad. de Betty I. Knott, A. H. T. Levi (ed.). [Hay trad. cast.: *El ciceroniano*, Madrid, Cátedra, Fernando Romo Feito (ed.), 2011.]

31. Contra el telón de fondo de *El nacimiento de Venus* y *La primavera* de Sandro Botticelli, para los que el artista consultó a su consejero humanista personal, Angelo Poliziano: ZÖLLNER, Frank (2009), *Sandro Botticelli*, Múnich, Prestel, pp. 135, 140-141.

32. PETRARCA (2003), «On His Own Ignorance and That of Others» («Sobre su ignorancia y la de otros»), en *Invectives*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, p. 333, ed. y trad. al inglés de David Marsh.

33. VIRGILIO, *Églogas*, IV.

34. En *Cento Vergilianus de laudibus Christi*. Véase CLARK, E., y D. Hatch (1981), *The Golden Bough, the Oaken Cross: The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, Chico, California, Scholars Press. Véase también <https://en.wikipedia.org/wiki/Cento_Vergilianus_de_laudibus_Christi>. Los eruditos del siglo XII, especialmente los de la escuela de Chartres, empleaban el término *integumentum* ('cobertura exterior') para describir este tipo de texto clásico, en el sentido de que la superficie era un mero tejido que escondía un significado más profundo: ADAMSON, Peter (2019), *Medieval Philosophy*, Oxford, RU, Oxford University Press, pp. 96-97.

35. DANTE, *Infierno*, canto 4, línea 39 (Virgilio); canto 10, líneas 13-15 (Epicuro).

36. ERASMO, *El ciceroniano*, p. 388 (Diana), p. 396 (museos), p. 383 (flamines y vestales).

37. ROWLAND, Ingrid D. (1998), *The Culture of the High Renaissance*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 13; D'ELIA, Anthony F. (2009), *A Sudden Terror: The Plot to Murder the Pope in Renaissance Rome*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Harvard University Press, pp. 95-97 (con ejemplos de su poesía); GRAFTON y Jardine, *From Humanism to the Humanities*, pp. 89-90 (obras).

38. Trad. al inglés en D'ELIA, *A Sudden Terror*, p. 88.

39. MUSTO, Ronald G. (2003), *Apocalypse in Rome: Cola di Rienzo and the Politics of the New Age*, Berkeley, University of California Press, pp. 341-343.

40. D'ELIA, *op. cit*., p. 82. D'Elia es, excepto donde se indique lo contrario, la fuente para este relato acerca de la Academia romana y su persecución.

41. D'AMICO, J. F. (1983), *Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 93.

42. Trad. al inglés en D'ELIA, *op. cit*., p. 181. Acerca de la sorpresa de Rodrigo ante su elocuencia: p. 170.

43. PLATINA, B., *De honesta voluptate et valetudine*, escrito a mediados de la década de 1460, pero publicado muy posteriormente. VERRIANO, John (2008), «At Supper with Leonardo», *Gastronomica* 8, n.º 1, pp. 75-79.

44. PLATINA (1479), *Liber de vita Christi ac omnium pontificum* aa. 1-1474, Venecia, J. Manthen y J. de Colonia.

45. ROWLAND, *op. cit*., p. 16; D'ELIA, *op. cit*., p. 184. Sobreviven las notas de un estudiante de una visita guiada por las ruinas romanas, llevada a cabo por un visitante extranjero en algún momento después de 1484: WEISS, Roberto (1988), *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, 2.ª ed., Oxford, RU, Blackwell, pp. 76-77.

46. BRUNI, Leonardo (1987), *Laudatio florentinae urbis*, en GRIFFITHS, G., J. Hankins y D. Thompson (ed. y trad.), *The Humanism of Leonardo Bruni: Selected Texts*, Binghamton, Nueva York, Medieval and Renaissance Texts and Studies, pp. 116-117 (nada desafinado), p. 121 (laboriosos y cívicos), la trad. al inglés es de Hans Baron (en adelante, *Elogio de la ciudad de Florencia*). [Hay trad. cast.: *Elogio de Florencia*, Sevilla, Ecúmene Ediciones, 2020.]

47. BRUNI, Leonardo (1428), «Oration for the Funeral of Nanni Strozzi», en GRIFFITHS, G., J. Hankins y D. Thompson (ed. y trad., 1987), *op. cit*., pp. 121-127, esp. p. 126, trad. al inglés de Gordon Griffiths. Nanni Strozzi había muerto en 1427 luchando por la ciudad.

48. TUCÍDIDES, *Guerra del Peloponeso*, libro 2, §35-46.

49. Los historiadores discrepan acerca de si las ideas florentinas de este período se pueden describir como «humanismo cívico». El término se asocia sobre todo con el historiador Hans Baron, que subrayó la preocupación por los compromisos políticos y cívicos, más que por las cuestiones literarias o filosóficas en sí mismas. BARON, Hans (1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, ed. rev., Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press. Al respecto, véase también HANKINS, James (ed., 2000), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, RU, Cambridge University Press.

50. THIEM, J. (1991), introducción a su edición de Lorenzo de Médici, *Selected Poems and Prose*, University Park, Pennsylvania State University Press, pp. 5-6, trad. al inglés de J. Thiem *et al*.

51. FICINO, Marsilio (1944), *Platonic Theology*, libro 3, cap. 3, *Journal of the History of Ideas* 5, n.º 2 (abril), pp. 227-242, esp. 235, trad. al inglés de J. L. Burroughs.

52. Brian P. Copenhaver explica en detalle por qué el título «dignidad del hombre» no le pertenece, en (2019) *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and his Oration in Modern Memory*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Belknap Press of Harvard University Press, pp. 28-29. Acerca de la recepción general a Pico y su obra, véase COPENHAVER, Brian P., y William G. Craven (1981), *Giovanni Pico della Mirandola: «Symbol of His Age»: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Ginebra, Droz.

53. DELLA MIRANDOLA, Pico (2012), *Oration on the Dignity of Man: A New Translation and Commentary*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 121, párr. 29 («darte tu propia forma»), p. 123, párrs. 31-32 (camaleón), Francesco Borghesi, Michael Papio y Massimo Riva (eds.). [Hay trad. cast.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Medellín, Colombia, Editorial Pi, José Raúl Jaramillo Restrepo (ed.), 2006.] (En adelante, *Discurso sobre la dignidad del hombre*.)

54. BURCKHARDT, Jacob (1990 [1860]), *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Harmondsworth, RU, Penguin, especialmente pp. 102-104 acerca de Leonardo y Alberti, trad. de S. G. C. Middlemore.

55. ALBERTI, Leon Battista, *The Life* [*Vida*], en WATKINS, R. (1989), «L. B. Alberti in the Mirror: An Interpretation of the Vita with a New Translation», *Italian Quarterly* 30, n.º 117 (verano), pp. 5-30. Se escribió entre 1437 y 1438; Riccardo Fubini estableció en 1972 que el autor era el propio Alberti. Véase GRAFTON, Anthony (2001), *Leon Battista Alberti*, Londres, Allen Lane/Penguin, pp. 17-18.

56. ALBERTI, Leon Battista, *Della pittura* [*De pictura*], escrito en toscano en 1435-1436 y en latín en 1439-1441; *De re aedificatoria*, escrito entre 1443 y 1452; *De statua*, comenzado alrededor del 1450 y publicado en 1460. [Hay trad. cast.: *De la pintura y otros escritos sobre arte*, Madrid, Tecnos, 1999.]

57. ALBERTI, Leon Battista (2007), *Delineation of the City of Rome* [*Descriptio urbis Romae*], Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Mario Carpo y Francesco Furlan (eds.), trad. al inglés de Peter Hicks. Véase también GRAFTON, *Leon Battista Alberti*, pp. 241-243.

Agradecimientos especiales a Stefano Guidarini por nuestra conversación acerca de Alberti y los edificios romanos.

58. ALBERTI, Leon Battista (1980 [1450-1452]), *Ludi matematici* [*Ludi rerum mathematicarum*], Milán, Guanda, R. Rinaldi (ed.). Véase KELLY-GADOL, Joan (1969), *Leon Battista Alberti*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, p. 167.

59. Todas estas citas proceden de ALBERTI, *The Life*, pp. 7-15.

60. VITRUVIO, *De architectura*, con litografías de Cesare Cesariano, Como, G. da Ponte, 1521, libro 3, §1. [Hay trad. cast.: *Los diez libros de arquitectura*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de José Luis Oliver Domingo, 1997.]

61. Véase la fuente diseñada para Jean Grolier por Geoffroy Tory en 1529: TORY, Geoffroy (1927), *Champ fleury*, Nueva York, Grolier Club, trad. al inglés de George B. Ives.

62. El esbozo y la maqueta de madera se conservan en la Casa Buonarroti, en Florencia; véase WALLACE, William E. (1994), *Michelangelo at San Lorenzo*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 21, 31.

63. Sobre el diseño del símbolo *Happy Human*, con el dibujo original de Denis Barrington, de 1963 y una nota de Andrew Copson, alrededor de 2001, véanse los papeles de la British Humanist Association en la biblioteca del Instituto Bishopsgate, Londres, BHA 1/8/11.

64. <https://humanists.uk>. Agradecimientos a Andrew Copson por su explicación del significado del nuevo símbolo.

65. VITRUVIO, *De architectura*.

66. KANT, Immanuel (2007), *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, en KANT, *Anthropology, History and Education*, Günter Zöller y Robert B. Louden (eds.), Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 107-120, esp. p. 113., trad. al inglés de Allen W. Wood. [Hay trad. cast.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, 2006.]

67. Mencionó haber roto los escritos de Platón en un sermón de 1495, citado en WEINSTEIN, Donald (2011), *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, New Haven y Londres, Yale University Press, p. 8. Más en general sobre Savonarola, véase también MARTINES, Lauro (2006), *Scourge and Fire: Savonarola and Renaissance Florence*, Londres, Jonathan Cape.

68. SAVONAROLA, Girolamo (2006 [1496]), sermón del día de Todos los Santos, 2 de noviembre de 1496, en *Selected Writings: Religion and Politics, 1490-1498*, New Haven y Londres, Yale University Press, p. 46, trad. al inglés y ed. de Anne Borelli y Maria Pastore Passaro.

69. WEINSTEIN, *Savonarola*, pp. 12-13. Biógrafos posteriores darían al tratado el título *Sobre el desprecio del mundo* [*De contemptu mundi*], resumiendo su mensaje.

70. WEINSTEIN, *Savonarola*, pp. 22-23.

71. La muerte de Lorenzo se describe vívidamente en una carta de Poliziano, 18 de mayo de 1492: POLIZIANO, Angelo (2006), *Letters*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, vol. 1, p. 239, ed. y trad. al inglés de Shane Butler. El enfoque de Lorenzo con respecto a Savonarola podría haber sido idea de Pico.

72. WEINSTEIN, *Savonarola*, p. 119 y (acerca de la pérdida de entusiasmo de Marsilio Ficino en la misma época) p. 144. Pico permaneció leal, algo que no le benefició: tras su muerte en 1494,

Savonarola anunció desde el púlpito que, según fuentes de fiar, Pico no habría llegado al cielo, sino al purgatorio. Sermón de Savonarola del domingo 23 de noviembre de 1494, citado en COPENHAVER, *Magic and the Dignity of Man*, pp. 167, 184.

73. Carta del orador Paolo Somenzi a Ludovico Sforza, duque de Milán, describiendo el Carnaval del 16 de febrero de 1496, trad. en SAVONAROLA, *Selected Writings*, p. 219.

74. Descripciones de las hogueras de 1497 en SAVONAROLA, *Selected Writings*, pp. 244-258.

75. En *A Life of Savonarola* (*Vida de Savonarola*; anónimo, previamente atribuido a Fra Pacifico Burlamacchi) en SAVONAROLA, *Selected Writings*, p. 257.

76. Citado en WEINSTEIN, *Savonarola*, p. 72.

77. SAVONAROLA, *Selected Writings*, p. 346.

78. Las opiniones de Savonarola proceden sobre todo del sermón del 14 de diciembre de 1494, trad. en WEINSTEIN, *Savonarola*, pp. 155-156.

79. WEINSTEIN, *Savonarola*, pp. 295-296 (citando la narración de Luca Landucci de la ejecución), p. 298 (campana). Se suponía que se debía exiliar la campana por cincuenta años, pero lo cierto es que fue retornada en 1509; se encuentra ahora en el Museo de San Marco, Florencia. Para una narración del juicio, castigo y restauración de la campana, véase ZOLLI, Daniel M., y Christopher Brown (2019), «Bell on Trial», *Renaissance Quarterly* 72, n.º 1 (primavera), pp. 54-96.

80. Maquiavelo escribió acerca de Savonarola en varias ocasiones, incluidos pasajes de *El príncipe*, cap. 6, en el que ofrece esta argumentación. *The Prince* (1961), Harmondsworth, RU, Penguin, p. 52, trad. al inglés de George Bull. [Hay trad. cast.: *El príncipe*, Barcelona, Espasa, trad. de Eli Leonetti Jungl, 2012.]

81. PAINE, Thomas (1938), *The Age of Reason*, Londres, Watts, p. 23. [Hay trad. cast.: *La edad de la razón*, México DF, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013.]

82. CHASTEL, André (1983), *The Sack of Rome*, 1527, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, p. 131, trad. al inglés de Beth Archer. Esta es también la fuente (p. 124) de otras detalladas pérdidas (incluida la de Giovio), y (pp. 92-93) de la pintada de «Lutero» (justo debajo de *La disputa del sacramento de Rafael*, en la Sala de Firmas).

83. GOUWENS, K. (2013), introducción a su traducción de GIOVIO, Paolo, *Notable Men and Women of Our Time*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, p. IX.

84. PRICE ZIMMERMANN, T. C. (1995), *Paolo Giovio: The Historian and the Crisis of Sixteenth-Century Italy*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, pp. 86-88.

85. PLINIO EL JOVEN, a Voconius Romanus, epístola 9.7, en (1969) *Letters*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 237, trad. al inglés de Betty Radice.

86. GIOVIO, Paolo (1546), *Elogia veris clarorum virorum imaginibus apposita*, Venecia, M. Tramezinus.

87. BONDANELLA, Julia Conaway, y Peter Bondanella (1991), introducción a su traducción de VASARI, Giorgio, *The Lives of the Artists*, Oxford, RU, y Nueva York, Oxford University Press, pp. VII-VIII. Véase también ZIMMERMANN, *Paolo Giovio*, p. 214.

88. VASARI, Giorgio (1544), *Seis poetas toscanos*, en el Minneapolis Institute of Art. Los otros tres poetas son Cino da Pistoia, Guittone d'Arezzo y Guido Cavalcanti, un amigo de Dante, y un interesante personaje del que Boccaccio hizo circular el rumor de que era ateo.

89. VASARI, *The Lives of the Artists*, pp. 48-49 (renacimiento), p. 47 (historiadores). [Hay trad. cast.: *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos*, Madrid, Cátedra, 2011.]

4

1. FRACASTORO, Girolamo (2013), *Latin Poetry*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, p. 29 (libro 1, líneas 437-451), trad. al inglés de James Gardner.

2. FRACASTORO, Girolamo (1984), *Fracastoro's Syphilis*, Liverpool, Francis Cairns, p. 69 (libro 2, líneas 133-137), ed. y trad. al inglés de Geoffrey Eatough. Los intestinos tiernos son el intestino grueso del cerdo; la papada contiene parte de la columna vertebral. En latín: «*Tu teneros lactes, tu pandae abdomina porcae, / Porcae heu terga fuge, et lumbis ne vescere aprinis, / Venatu quamvis toties confeceris apros. / Quinneque te crudus cucumis, non tubera captent, / Neve famem cinara, bulbisve salacibus expe*».

3. «Rehúye los intestinos tiernos; el vientre de cerdo, preñado de grasa y, por desgracia, la papada de cerdo; no te alimentes de lomo de jabalí, sin importar cuántas veces los hayas cazado. No permitas tampoco que te seduzca el pepino, difícil de digerir, ni las trufas, ni sacies tu hambre con alcachofas ni lascivas cebollas.» *(N. del T.)*

4. FRACASTORO, *Fracastoro's Syphilis*, p. 107 (libro 2, líneas 405-412). En latín: «*Salve magna Deum minibus sata semine sacro, / Pulchra comis, spectata novis virtutibus arbos: / Spes hominum, externi decus, et nova Gloria mundi: Fortunata nimis [...] / Ipsa tamen, si qua nostro te carmine Musae / Ferre per ora virum poterunt, hac tu quotue parte / Nosceris, coeloque etiam cantabere nostro*».

5. «Salve, oh, gran árbol surgido de una semilla sagrada por la mano de los Dioses, de hermosos mechones, estimado por tus nuevas virtudes; esperanza de la humanidad, orgullo y nueva gloria de un mundo extranjero; árbol felicísimo [...] también tú serás loado bajo nuestros cielos, allí donde a través de nuestro canto las Musas puedan hacerte viajar por los labios de los hombres.» *(N. del T.)*

6. Así lo argumenta su último traductor, James Gardner, en la introducción a su FRACASTORO, *Latin Poetry*, p. XIII.

7. EPPENBERGER, P., F. Galassi y F. Rühli (2017), «A Brief Pictorial and Historical Introduction to Guaiacum – from a Putative Cure for Syphilis to an Actual Screening Method for Colorectal Cancer», *British Journal of Clinical Pharmacology* 83, n.º 9 (septiembre), pp. 2118-2119, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5555855/>.

8. PELLEGRINO, Edmund D. (1979), *Humanism and the Physician*, Knoxville, University of Tennessee Press, p. 33.

9. HUXLEY, T. H. (1874), «Universities: Actual and Ideal», University of Aberdeen (1910), *Science and Education*, vol. 3 de *Collected Essays*, Londres, Macmillan, pp. 189-234, esp. 220.

10. PETRARCA, *Cartas seniles* [*Rerum senilium*, libros I-XVIII], vol. 2, pp. 438-449, esp. 444 (Sen. XII, 1: verdura); vol. 1, pp. 167-176, esp. 172 (Sen. V, 3: «todos son eruditos...»).

11. CHAUCER, Geoffrey, *Cuentos de Canterbury*, «Prólogo general», líneas 443-444. [Hay trad. cast.: *Cuentos de Canterbury*, Madrid, Cátedra, trad. de Pedro Guardia Masso, 2006.]

12. VON ANDERNACH, Johann Winter [J. Guintherius] (Basilea, 1529), prefacio a su *Aliquot libelli*, sig. A2r-v, trad. al inglés en DURLING, Richard J. (1961), «A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 24, n.º 3-4, pp. 230-305, esp. 239.

13. El Plinio de Petrarca se encuentra en la Biblioteca Nacional de París: MS Lat. 6802. La copia de Oxford se encuentra en la Biblioteca Bodleiana, MS Auct. T.I.27. Véase NAUERT JR., Charles G. (1979), «Humanists, Scientists, and Pliny: Changing Approaches to a Classical Author», *American Historical Review* 84, pp. 72-85, esp. 75n. El humanista alemán Rodolphus Agricola llevaba consigo su Plinio a todas partes en sus viajes por Italia: GELDENHOUWER, Gerard (2012), «Vita», en *Rudolf Agricola: Six Lives and Erasmus's Testimonies*, Assen, Países Bajos, Royal Van Gorcum, pp. 91-107, esp. p. 99, ed. y trad. de Fokke Akkerman, trad. al inglés de Rudy Bremer y Corrie Ooms Beck.

14. En particular, el humanista Ermolao Barbaro aseguraba en *Castigationes plinianae* (1493) que había corregido más de 5.000 errores, pero añadió que era culpa de los copistas. OGILVIE, Brian W. (2006), *The Science of Describing*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, pp. 122-125.

15. LEONICENO, Niccolò (1509), *De Plinii et plurium aliorum medicorum in medicina erroribus...*, Ferrara, I. Maciochius, f. 21v. Acerca de culpar a Plinio, véase también POLIZIANO, Angelo (2006), *Cartas*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, vol. 1, pp. 103-105, ed. y trad. al inglés de Shane Butler. En términos generales, véase NAUERT, «Humanists, Scientists, and Pliny»; Castiglioni, Arturo, «The School of Ferrara and the Controversy on Pliny», en UNDERWOOD, E. Ashworth (ed., 1953), *Science Medicine and History: Essays on the Evolution of Scientific Thought and Medical Practice Written in Honour of Charles Singer*, Londres, Geoffrey Cumberlege/Oxford University Press, vol. 1, pp. 269-279; OGILVIE, *The Science of Describing*, pp. 127-129.

16. NUTTON, Vivian (1997), «The Rise of Medical Humanism: Ferrara, 1464-1555», *Renaissance Studies* 11, pp. 2-19, esp. p. 4.

17. Traducido en OGILVIE, *The Science of Describing*, p. 129, en referencia a Leoniceno (1529), *De Plinii et aliorum medicorum erroribus liber...* Basilea, Henricus Petrus, pp. 65-66.

18. Se identificaba a las dipsas, en aquella época, como pequeñas serpientes venenosas mencionadas por Lucano y Catón; hoy en día, serpientes del Nuevo Mundo comparten nombre pese a no ser venenosas en absoluto. NUTTON, «The Rise of Medical Humanism: Ferrara, 1464-1555», pp. 2-19, en referencia a LEONICENO, Niccolò (1518), *De dipsade et pluribus aliis serpentibus*, Bolonia, escrito con mucha anterioridad a la fecha de publicación, p. 5.

19. Sobre Brasavola: NUTTON, «The Rise of Medical Humanism: Ferrara, 1464-1555», pp. 12-14. Sobre jardines botánicos y colecciones: FINDLEN, Paula (1994), *Possessing Nature: Museums,*

Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy, Berkeley, University of California Press.

20. MATTERN, Susan P. (2013), *The Prince of Medicine: Galen in the Roman Empire*, Oxford, RU, Oxford University Press, p. 151.

21. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, libro 23, cap. 24.

22. SOUTHWOOD SMITH, T. (1827), *Use of the Dead to the Living: From the Westminster Review*, Albany, RU, Websters and Skinners, p. 37.

23. O'MALLEY, Charles D. (1964), *Andreas Vesalius of Brussels, 1514-1564*, Berkeley, University of California Press, p. 9 (espíritus vitales), p. 106 (Sylvius); SCHULTZ, Bernard (1985), *Art and Anatomy in Renaissance Italy*, Ann Arbor, UMI Research Press, p. 25. El nombre Jacobus Sylvius era la versión latinizada de Jacques Dubois.

24. <https://es.wikipedia.org/wiki/Red_maravillosa>.

25. DA CARPI, Berengario, trad. en Catani, Marco, y Stefano Sandrone (2015), *Brain Renaissance: From Vesalius to Modern Neuroscience*, Oxford, RU, Oxford University Press, p. 154.

26. O'MALLEY, *Andreas Vesalius of Brussels*, p. 64.

27. Sobre Vesalio en Lovaina: O'MALLEY, *Andreas Vesalius of Brussels*, p. 64 (cuerpo), pp. 69-71 (comentario, i. e., VESALIO [1537], *Paraphrasis*).

28. O'MALLEY, *Andreas Vesalius of Brussel*, p. 77 (precocidad), pp. 318-320 (cortar), pp. 81-82 (lecturas). Las notas estaban escritas por el estudiante de dieciocho años Vito Tritonio Atesino y se encuentran en la Biblioteca Nacional Austriaca, en Viena. Vesalio describe sus preferencias y técnicas en el *Fabrica*.

29. VESALIO (1538), *Tabulae anatomicae*, aún mostrando la *rete mirabile* de Galeno en el tercer retablo: véase la imagen *online* en <https://iiif.wellcomecollection.org/image/L0002233.jpg/full/760%2C/0/default.jpg>. La *rete mirabile* está en la imagen B. Vesalio confesó su error en el *Fabrica*; véase arriba.

30. O'MALLEY, *Andreas Vesalius of Brussels*, pp. 98-100.

31. VESALIO, Andrés (1543), *De humani corporis fabrica libri septem*, Basilea, J. Oporinus. Véase también VESALIO (2014), *The Fabric of the Human Body*, Basilea, Karger, ed. y trad. al inglés de Daniel H. Garrison y Malcolm H. Hast, una traducción anotada de las ediciones de 1543 y 1555 de *De humani corporis fabrica libri septem*. Véase la versión digitalizada en <http://www.vesaliusfabrica.com/en/original-fabrica.html>. [Edición gratuita en castellano (PDF) en <https://web.archive.org/web/20120915043243/http://www.fundacionpfizer.org/docs/pdf/publicaciones/humanidades/revistaars/Revista_ARS_Medica-numero_5-junio_2004/ars_medica_2004_vol01_num05_096_106_vesalio.pdf>.] Acerca del término *fabrica*, véase O'MALLEY, *Andreas Vesalius of Brussels*, p. 139. Puede significar también «forma de construcción», como en la descripción de un edificio. Véase también GARRISON, Daniel H., «Why Did Vesalius Title His Anatomical Atlas "The Fabric of the Human Body"?», <http://www.vesalius-fabrica.com/en/original-fabrica/inside-the-fabrica/the-name-fabrica.html> (inglés).

32. VESALIO, *De humani corporis fabrica*, en la trad. de Catani y Sandrone en *Brain Renaissance: From Vesalius to Modern Neuroscience*, pp. 152-153.

33. VESALIO, *De humani corporis fabrica*, libro 5, cap. 15. Véase la nota de Garrison y Hast en su traducción *The Fabric of the Human Body*, vol. 2, p. 1069n40: Vesalio pensó que era una parte de

los labios menores o ninfas.

34. COLOMBO, Realdo (1559), *De re anatomica*, Venecia, N. Bevilacqua, p. 243 (s. 11, líneas 6-20). En latín: «*Tam pulchram rem, tanta arte effectam, tantae utilitatis gratia*». El libro de Colombo se escribió antes, a principios de la década de 1540, pero no se publicó hasta 1559. Véase STRINGER, Mark, e Ines Becker (2010), «Colombo and the Clitoris», *European Journal of Obstetrics and Gynaecology and Reproductive Biology* 151, pp. 130-133, y MOES, Robert J., y C. D. O'Malley (1960), «Realdo Colombo: "On Those Things Rarely Found in Anatomy..."», *Bulletin of the History of Medicine* 34, n.º 6, pp. 508-528. El clítoris era también descrito por Gabriel Falopio, quien tomó notas al respecto del mismo sobre 1550 y publicó una descripción en *Observationes anatomicae* (1561). Vesalio nunca vio la luz; en un libro posterior afirmaba que «esta parte, nueva y totalmente inútil», existía solo en hermafroditas, y no en mujeres sanas. VESALIO (1564), *Anatomicarum Gabrielis Falloppii observationum examen*, traducido en Stringer y Becker, «Colombo and the Clitoris», p. 132.

35. O'MALLEY, *Andreas Vesalius of Brussels*, pp. 130-137.

36. Sobre la influencia de tales consideraciones, véase RICHARDSON, Ruth (1989), *Death, Dissection and the Destitute*, Londres, Penguin.

37. STRINGER y Becker, «Colombo and the Clitoris», p. 131.

38. CLAYTON, Martin, y Ron Philo (2011), *Leonardo da Vinci: Anatomist*, Londres, Royal Collection, p. 17.

39. FINDLEN, Paula, *et al*. (2019), *Leonardo's Library: The World of a Renaissance Reader*, Stanford, California, Stanford Libraries, catálogo de una exposición, en las Stanford Libraries en 2019, que buscaba reconstruir la colección de Leonardo basándose en sus listas y otras menciones de libros.

40. Traducido en CLAYTON y Philo, *Leonardo da Vinci: Anatomist*, p. 9, en referencia a su cuaderno de notas RL 19037v.

41. LUCRECIO (2008), *On the Nature of the Universe*, Oxford, RU, Oxford University Press, p. 89, libro 3, línea 712, trad. al inglés de Ronald Melville. [Hay trad. cast.: *De la naturaleza de las cosas*, Madrid, Cátedra, trad. de Agustín García Calvo, 2004.]

5

1. SPITZ, Lewis W. (1957), *op. cit*., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 23.

2. FORSTER, Leonard (1948), introducción a *Selections from Conrad Celtis*, *1459-1508*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 31-33.

3. Rudolf Agricola a Jacob Barbireau, 7 de junio de 1484, posteriormente publicado como *De formando studio*, en AGRICOLA, Rudolf (2002), *Letters*, Assen, Países Bajos, Royal Van Gorcum;

Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, pp. 203-219, esp. 205-209, «cosas en sí» (*res ipsas*), ed. y trad. al inglés de Adrie Van der Laan y Fokke Akkerman. No obstante, he empleado también la traducción al francés en esta sección: AGRICOLA, R. (1997), *Écrits sur la dialectique et l'humanisme*, París, H. Champion, pp. 264-265, Marc van der Poel (ed.) («*tu dois étudier les faits mêmes* [*res ipsas*]»).

4. RABELAIS (2006), *Pantagruel*, cap. 8, en *Gargantua and Pantagruel*, Londres, Penguin, pp. 47-49, ed. y trad. al inglés de M. A. Screech. [Hay trad. cast.: *Gargantúa y Pantagruel* (los cinco libros), Barcelona, Acantilado, trad. de Gabriel Hormaechea Arenaza, 2011.]

5. VON PLIENINGEN, Johann (2012), «Vita», en *Rudolf Agricola: Six Lives and Erasmus's Testimonies*, Assen, Países Bajos, Royal Van Gorcum, pp. 53-75, esp. 71-73, ed. y trad. al inglés de Fokke Akkerman, trad. al inglés por Rudy Bremer y Corrie Ooms Beck. Los demás detalles de este párrafo proceden de la misma fuente excepto con respecto a su buen acento, VAN HALEN, Goswinus (2012), «Vita», en *Rudolf Agricola: Six Lives and Erasmus's Testimonies*, pp. 77-89, esp. 89. Sobre el efecto general de Agricola en la gente, SPITZ, Lewis W. (1963), *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pp. 20-21. Johann von Plieningen fue uno de dos hermanos procedentes de la zona natal de Agricola con los que trabó amistad en Ferrara; los apodaba «los Plinios» por sus nombres (y porque amaba a Plinio).

6. Fue conocido por una obra sobre la invención de la dialéctica: *De inventione dialectica libri tres*, Ámsterdam, Alardus, 1539.

7. SCHOECK, R. J., «Agricola and Erasmus: Erasmus's Inheritance of Northern Humanism», en AKKERMAN, F., y A. J. Vanderjagt (eds., 1988), *Rodolphus Agricola Phrisius, 1444-1485* (Proceedings of the International Conference at the University of Groningen, 28-30 de octubre de 1985), Leiden, Países Bajos; Nueva York, Brill, pp. 181-188, esp. 181-182.

8. Rudolf Agricola a Jacob Barbireau, 7 de junio de 1484, posteriormente publicado como *De formando studio*, en AGRICOLA, *Letters*, pp. 203-219, esp. 205-209.

9. MACK, Peter (1993), *Renaissance Argument*, Leiden, Países Bajos, Brill, p. 128.

10. Sobre sus amistades y correspondencia, véase BIETENHOLZ, Peter G. y Thomas B. Deutscher (1985-1987), *Contemporaries of Erasmus*, Toronto, University of Toronto Press, que incluye unos 2.000 nombres de personas a las que él conoció o mencionó.

11. ERASMO (1985), «On Education for Children», en *Collected Works*, vol. 26: *Literary and Educational Writings*, 4: *De pueris instituendis* / *De recta pronuntiatione*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 291-346, esp. p. 326, J. K. Sowards (ed.).

12. Erasmo a Lamberto Grunnius, 1516, citado en SCHOECK, R. J. (1990-1993), *Erasmus of Europe*, Edimburgo, Edinburgh University Press, vol. 1, p. 49.

13. FORSTER, E. M. (1933), «Breaking Up», *Spectator*, 28 de julio, en FURBANK, P. N. (ed., 1999), *The Prince's Tale and Other Uncollected Writings*, Londres, Penguin, p. 273.

14. Entre las obras que surgen de su período inglés se encuentran *Sobre el método de estudio* (*De ratione studii*, 1511, aumentado en 1512 y 1514) y *Del estilo de la abundancia* (*De copia*, 1512, con posteriores ampliaciones).

15. ERASMO, «On Good Manners for Boys» («De la urbanidad en las maneras de los niños»), en SOWARDS, J. K. (ed., 1985), *Collected Works*, vol. 25: *Literary and Educational Writings*, 3: *De conscribendis epistolis formula / De civilitate*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 269-289, esp. 276 (íberos y dientes), pp.277-278 (los gases), p. 274 (frente alegre), trad. al inglés de Brian McGregor.

16. Para la historia de este lema, que parece remontarse a William de Wykeham en el siglo XIV, pero que fue registrada por William Horman en 1519, véase GRIFFITH, Mark (2012), «The Language and Meaning of the College Motto», <https://www.new.ox.ac.uk/sites/default/files/1NCN1%20%282012%29%20Griffith-Manners.pdf>.

17. ERASMO, *On the Method of Study* (*Sobre el método de estudio*), en THOMPSON, Craig R. (ed.), *Collected Works*, vol. 24: *Literary and Educational Writings*, 2: *De copia / De ratione studii*, pp. 661-691, esp. 671.

18. Sobre el concepto de abundancia, véase especialmente CAVE, Terence (1979), *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance*, Oxford, RU, Clarendon Press.

19. Para quienes no conozcan a la *troupe* cómica Monty Python, se trata de una referencia a su *sketch* televisivo del loro (1969), en el que John Cleese devuelve un loro muerto a la tienda en la que lo compró, intentando una y otra vez convencer al dependiente de que el animal está muerto. Llega a los términos de Erasmo en su letanía de expresiones: «Este loro ha cesado de ser», «Esto es un exloro», etcétera.

20. ERASMO, *Copia*, en *Collected Works*, vol. 24: *Literary and Educational Writings*, 2: *De copia / De ratione studii*, pp. 279-660, incluyendo p. 302 (Quintiliano), pp. 572-581 (causas, consecuencias, ejemplos), p. 411 (costumbre), p. 429 (duda), pp. 431-432 (seducción), pp. 560-562 (modos de describir la muerte).

21. La primera versión, ERASMO (1500), *Adagiorum collectanea*, es hoy en día muy rara: hay copias en Harvard, Sélestat, La Haya y la Bibliothèque Nationale, en París. La edición con 4.251 adagios es la de 1533. SCHOECK, *Erasmus of Europe*, vol. 1, pp. 237-238, p. 241n1.

22. Citado en SCHOECK, *Erasmus of Europe*, vol. 2, p. 134.

23. ERASMO, epístola 391A a Johannes Sapidus, 1516, trad. en Schoeck, *op. cit*., vol. 2, p. 159.

24. Trad. al inglés en ALLEN, P. S. (1914), *The Age of Erasmus*, Oxford, RU, Clarendon Press, p. 153.

25. ERASMO, «Carta a Dorp» (epístola 337), en RUMMEL, Erika (ed., 1990), *The Erasmus Reader*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 169-194, esp. p. 192.

26. Sobre esta obra, véase SCHOECK, *op. cit*., vol. 1, p. 141.

27. Halló la obra en la abadía de Parc. SCHOECK, *op. cit*., vol. 2, pp. 44-45.

28. Había muchos otros proyectos de este tipo en marcha, entre ellos una «Biblia Políglota Complutense», completa y multilingüe, elaborada por un equipo de eruditos de la Universidad de Alcalá (España). Terminada en 1517 y publicada en 1522, incluía textos paralelos en hebreo, griego, siríaco y latín. Véase BENTLEY, Jerry H. (1983), *Humanists and Holy Writ*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, pp. 70-111. En 1522 también se publicó la traducción al alemán del Nuevo Testamento de Martín Lutero, a la que le seguiría, en 1534, su Biblia completa.

29. ERASMO, «Carta a Dorp», pp. 169-194, esp. 192.

30. Erasmo a Alberto de Brandeburgo, 19 de octubre de 1519, trad. al inglés de Olin, John C. (1975), en su edición (revisada) de ERASMO, *Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings, with the Life of Erasmus by Beatus Rhenanus*, Nueva York, Fordham University Press, pp. 134-145, esp. 144-145.

31. Erasmo a Jodocus Jonas, 10 de mayo de 1521, en ERASMO, *Christian Humanism and the Reformation*, pp. 150-163, esp. 153.

32. Erasmo atacó a Lutero al respecto en (1524), *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, Basilea, Froben; Lutero respondió con (1525) *De servo arbitrio*, Wittemberg, J. Lufft.

33. SEBASTIANI, Valentina (2018), *Johann Froben, Printer of Basel*, Leiden, Países Bajos, y Boston, Brill, pp. 66-67.

34. Erasmo a Richard Pace, 5 de julio de 1521, en SCHOECK, *op. cit*., vol. 2, p. 231.

35. ERASMO (1971), *In Praise of Folly*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 181, trad. al inglés de Betty Radice. [Hay trad. cast.: *Elogio de la locura*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Pedro Rodríguez Santidrián, 2011.]

36. ERASMO, «*Dulce bellum inexpertis*», en MANN PHILLIPS, Margaret (1964), *The «Adages» of Erasmus*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 308-353, esp. 309. La frase del título procede de VEGECIO, *Libro de la guerra*, vol. 3, XIII (Phillips corrige a Erasmo, quien cita el cap. 14 de Vegecio). Véase también ERASMO (diciembre de 1517), «Lamento de la Paz» [*Querela pacis*], en (1986) *Collected Works*, vol. 27: *Literary and Educational Writings*, 5, Toronto, University of Toronto Press, pp. 289-322, trad. al inglés de Betty Radice.

37. Todo procede de ERASMO, «*Dulce bellum inexpertis*», pp. 308-353, esp. p. 317 (cresta y bestias), pp. 310-312 («amistosos ojos», etc.), p. 322 (amistad entre muchos), p. 313 (devastaciones de la guerra), pp. 309-310 (abogados y teólogos).

38. Un buen ejemplo lo constituye el ensayo biográfico de ZWEIG, Stefan, *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, publicado en Viena en 1934, mientras fuerzas comparables se desataban sobre el mundo. En inglés (1951) *Erasmus [and] The Right to Heresy*, Londres, Hallam/Cassell, trad. de Eden y Cedar Paul. [En castellano (2011) *Erasmo de Rotterdam: Triunfo y tragedia de un humanista*, Barcelona, Paidós, trad. de R. S. Carbó.]

39. Ahora se llama Erasmus+. <https://erasmus-plus.ec.europa.eu/>. Sobre la cantidad de usuarios: <https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/qanda_20_130>. Sobre Sofia Corradi, conocida como «Mamma Erasmus»: <https://it.wikipedia.org/wiki/Sofia_Corradi>.

40. MONTAIGNE, Michel de, *Essays* [*Ensayos*], en (2003) *The Complete Works*, Londres, Everyman, p. 913 (libro 3, cap. 9) trad. al inglés de Donald Frame. La elección de Montaigne de la lengua francesa refleja también un florecimiento general de la literatura gala en la época. Describe el experimento de su padre en el libro 1, cap. 26, pp. 156-157.

41. Véase SCREECH, M. A. (1998), *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius: A Transcription and Study of the Manuscript*, *Notes and Pen-Marks*, Ginebra, Droz.

42. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 181 (libro 1, cap. 30).

43. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 961 (libro 3, cap. 11).

44. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 278 (libro 1, cap. 56: feliz de creer), p.521 (libro 2, cap. 12: a salvo en guerra).

45. MONTAIGNE, *Ensayos*, pp. 1041-1042 (libro 3, cap. 13).

46. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 1039 (libro 3, cap. 13).

47. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 399 (libro 2, cap. 12: «Es posible...?»), p. 508 (libro 2, cap. 12: Protágoras).

48. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 365 (libro 2, cap. 10: Cicerón), p. 362 (libro 2, cap. 10: Virgilio), p. 269 (libro 1, cap. 51: retórica), p. 155 (libro 1, cap. 26: «no es tan buena»).

49. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 367 (libro 2, cap. 10: «más vivo»), p. 362 (libro 2, cap. 10: Terencio).

50. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 205 (libro 1, cap. 37).

51. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 193 (libro 1, cap. 31).

52. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 725 (libro 2, cap. 37).

53. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 740 (libro 3, cap. 2: «forma completa» y «puede asociarse»).

54. MONTAIGNE, *Ensayos*, p. 284 (libro 1, cap. 56).

55. PATER, Walter (1890), «Charles Lamb», en *Appreciations*, Londres, Macmillan, pp. 105-123, esp. 117.

56. FIELDING, Henry (1966), *Tom Jones*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 52. [Hay trad. cast.: *Tom Jones*, Madrid, Cátedra, trad. de María Casamar, 1997.]

57. William James a Catherine Elizabeth Havens, 23 de marzo de 1874, citado en RICHARDSON, Robert D. (2007), *William James*, Boston y Nueva York, Houghton Mifflin, p. 152.

58. ELIOT, George (1992), «The Natural History of German Life» [1856], en *Selected Critical Writings*, Oxford, RU, y Nueva York, Oxford University Press, p. 263, Rosemary Ashton (ed.).

59. Estudios recientes han llegado a conclusiones divergentes sobre si leer ficción nos ayuda a comportarnos de forma más ética. Un estudio clave descubrió que las personas que acaban de leer un pasaje de ficción literaria toman decisiones más éticas en un examen que las que no lo han hecho: COMER KIDD, David, y Emanuele Castano (2013), «Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind», *Science* 342, n.º 6156, 18 de octubre, pp. 377-380, <https://science.sciencemag.org/content/342/6156/377.abstract?sid=f192d0cc-1443-4bf1-a043-61410da39519>. Otros se preguntan si basar las decisiones morales en la empatía es siquiera una buena idea. Paul Bloom argumenta que nos lleva a vincularnos demasiado con nuestro grupo interno a expensas de los grupos externos y de los extranjeros, y que una bondad razonada podría ser una guía mejor: BLOOM, Paul (2017) *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*, Londres, Bodley Head. [Hay trad. cast.: *Contra la empatía: argumentos para una compasión racional*, Barcelona, Taurus, 2018.]

1. PAICE, Edward (2008), *Wrath of God: The Great Lisbon Earthquake of 1755*, Londres, Quercus, p. 69, refiere la carta de Thomas Chase a su madre, Centre for Kentish Studies, Gordon Ward Collection U442; y BL Add. 38510 ff.7-14: «Narrative of His Escape from the Earthquake at Lisbon». Otros detalles de este acontecimiento proceden de PAICE, pp. 168-172 (número de víctimas), y de KENDRICK, T. D. (1956), *The Lisbon Earthquake*, Londres, Methuen.

2. VON GOETHE, J. W. (1994), *From My Life: Poetry and Truth*, vols. 1-3, en GOETHE, *Collected Works*, vol. 4, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, p. 35, trad. al inglés de Robert R. Heitner. [Hay trad. cast.: *Poesía y verdad: de mi vida*, Barcelona, Alba Editorial, trad. de Rosa Sala, 1999.]

3. DYNES, Russell R. (2005), «The Lisbon Earthquake of 1755: The First Modern Disaster», en BRAUN, Theodore E. D., y John B. Radner (eds.), *The Lisbon Earthquake of 1755: Representations and Reactions*, Oxford, RU, Voltaire Foundation, pp. 34-49, esp. p. 42.

4. Esto sucedía entre 1708 y 1711. KENDRICK, *The Lisbon Earthquake*, pp. 95-100.

5. SAN AGUSTÍN (2003), *Concerning the City of God against the Pagans*, Londres, Penguin, p. 475, libro 12, cap. 4, trad. al inglés de Henry Bettenson. [Hay trad. cast.: *La ciudad de Dios*, Madrid, La Editorial Católica, 2009.]

6. POPE, Alexander, *An Essay on Man*, epístola 1, línea 294. Edición en español *online* (y descargable) en <https://es.wikisource.org/wiki/Ensayo_sobre_el_hombre_(Gonz%C3%A1lez_Azaola_tr.)>.

7. CHAUCER, Geoffrey, «Cuento del terrateniente», *Cuentos de Canterbury*, líneas 885-893.

8. Voltaire a Jean-Robert Tronchin, 24 de noviembre de 1755, en VOLTAIRE (1973), *The Selected Letters*, Nueva York, New York University Press, p. 181, ed. y trad. al inglés de Richard A. Brooks.

9. VOLTAIRE (1756), «Poème sur le désastre de Lisbonne». Véase BESTERMAN, Theodore (1976), *Voltaire*, Oxford, RU, Blackwell, pp. 367-371 (3.ª ed.).

10. VOLTAIRE, (1979), «*Good, all is*» [Bien, todo está] («*Bien [tout est]*»), en *Philosophical Dictionary*, Harmondsworth, RU, Penguin, pp. 72-73, ed. y trad. al inglés de Theodore Besterman. [Hay trad. cast.: *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, trad. de José Arean Fernández, 2007.]

11. VOLTAIRE (2006), *Candide*, en *Candide and Other Stories*, Oxford, RU, Oxford University Press, pp. 1-88, esp. p. 48, trad. al inglés de Roger Pearson. [Hay trad. cast.: *Cándido o el optimismo*, Barcelona, Navona, trad. de José Ramón Monreal, 2023.] (En adelante, *Cándido o el optimismo*.)

12. Voltaire a Elie Bertrand, 18 de febrero de 1756, en VOLTAIRE, *The Selected Letters*, p. 183.

13. VOLTAIRE, *Cándido o el optimismo*, pp. 1-88, esp. p. 88.

14. FORSTER, E. M. (1960), *The Longest Journey*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 101. [Hay trad. cast.: *El más largo viaje*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de José Luis López Muñoz, 2009.]

15. El primer uso del que se guarda registro tiene lugar en un tomo de ensayos de 1858 del doctor escocés John Brown. Él tan solo aprobaba parcialmente el principio, pero le dio nombre. BROWN, John (1858-1882), *Horae Subsecivae* [*Leisure Hours* / *Horas de asueto*], Edimburgo, T. Constable; Londres, Hamilton, Adams, vol. 1, p. XIX. Esta es la primera entrada en el Diccionario de Inglés de Oxford, y la menciona Gordon S. Haight en su nota del editor a la carta de Eliot, una carta en la que ella acepta, con cautela, crédito por la creación del término, señalando no obstante que muchos inventos han tenido creadores simultáneos. Probablemente ignoraba su empleo por parte de Brown.

Eliot a James Sully, 19 de enero de 1877, en HAIGHT, G. S. (ed., 1954-1978), *The George Eliot Letters*, Londres, Oxford University Press; New Haven, Yale University Press, vol. 4, pp. 333-334. Sully había escrito un libro sobre el pesimismo; decidió atribuirle el término a ella cuando lo publicó, ese mismo año. Véase también SULLY, James (1877), *Pessimism: A History and a Criticism*, Londres, S. King, p. 399.

16. ASHTON, Rosemary (2019), «Coming to Conclusions: How George Eliot Pursued the Right Answer», *Times Literary Supplement*, 15 de noviembre, pp. 12-14, esp. 14; BESTERMAN, *Voltaire*, p. 397. En mi lectura de los valores de la Ilustración ha influido la reciente obra de Ritchie Robertson, quien subraya los motivos melioristas y humanistas de los ilustrados más que su idealización de la razón: ROBERTSON, R. (2020), *The Enlightenment: The Pursuit of Happiness, 1680-1790*, Londres, Allen Lane.

17. FURBANK, P. N. (1992), *Diderot: A Critical Biography*, Londres, Secker & Warburg, pp. 128-129. [Hay trad. cast.: *Diderot, biografía crítica*, Barcelona, Salamandra, trad. de María Teresa La Valle, 1994.]

18. FURBANK, *Diderot*, p. 130.

19. CONDORCET, Nicolas de (2012), «The Sketch» [*Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*], trad. al inglés de June Barraclough, en CONDORCET, *Political Writings*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 1-147, esp. 130, Steven Lukes y Nadia Urbinati (eds.). [Hay trad. cast.: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de Estudios Politicos y Constitucionales, trad. de Antonio Torres del Moral, 2004.] Acerca de su gama de aplicaciones y su ideal de progreso, véase la introducción de Lukes y Urbinati, pp. XVIII-XIX. (En adelante, *Bosquejo*.)

20. BARÓN DE HOLBACH (1999), *The System of Nature*, vol. 1, adaptación de una traducción original de H. D. Robinson [1868], Manchester, RU, Clinamen, p. 5 (tinieblas), p. 189 (lejos de consolar... etc.). La historia de la esposa de Holbach la cuenta Michael Bush en su introducción a esta edición, p. ix. [Hay trad. cast.: *Sistema de la naturaleza*, Pamplona, Editorial Laetoli, 2009.]

21. POPKIN, Richard S. (1991), introducción a su edición (con Craig Brush) de BAYLE, Pierre, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, Indianápolis y Cambridge, RU, Hackett, p. xviii. La fuente de esta anécdota es GROS DE BOZE, Claude, en «Eloge de M. Le Cardinal de Polignac», en el prefacio a POLIGNAC (1749), *L'anti-Lucrèce*, París.

22. VOLTAIRE (2000), *Treatise on Tolerance*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, trad. al inglés de Brian Masters. [Hay trad. cast.: *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, trad. de Carlos R. Dampierre, 2015.] (En adelante, *Tratado sobre la tolerancia*.)

23. VOLTAIRE, *Philosophical Dictionary*, p. 311.

24. INGERSOLL, Robert G. (1881), «The Gods», en *Orations*, Londres, Freethought, p. 33.

25. El texto del *herem* se da en NADLER, Steven (2018), *Spinoza*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 139-141, 2.ª ed. [Hay trad. cast.: *Spinoza*, Madrid, Akal, trad. de Carmen García-Trevijano, 2021.]

26. CONDORCET, *Bosquejo*, p. 140.

27. MONTAIGNE, Michel de (2003), *Essays*, en *The Complete Works*, Londres, Everyman, p. 379, libro 2, cap. 11, trad. al inglés de Donald Frame.

28. MONTAIGNE, *Essays*, p. 379 (gallina), p. 385 («un cierto respeto»), pp. 380-381 (llanto y torturas), todos en el libro 2, cap. 11.

29. TERTULIANO, *De spectaculis*, §30.

30. CLUNY, Bernardo de (1991), *Scorn for the World* [*De contemptu mundi*], East Lansing, Michigan, East Lansing Colleagues Press, pp. 17-19, trad. al inglés de Ronald E. Pepin. (En adelante, *Sobre el desprecio por el mundo*.)

31. DARWIN, Charles, «Religious Belief» (escrito en 1879, «copiado» en 1881), en NEVE, Michael, y Sharon Messenger (eds., 2002), *Autobiographies*, Londres, Penguin, pp. 49-55, esp. 49-50.

32. MILL, John Stuart (1865), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, Londres, Longman, Green, Longman, Roberts & Green, p. 103.

33. COOPER, Anthony Ashley, tercer conde de Shaftesbury, «The Moralists, a Philosophical Rhapsody», en KLEIN, Lawrence E. (ed., 1999), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 231-338. Véase también su anterior SHAFTESBURY (1699), *An Inquiry Concerning Virtue*, Londres, A. Bell.

34. FURBANK, *Diderot*, p. 26.

35. LOCKE, John (1968), *A Letter on Toleration*, Oxford, RU, Clarendon Press, p. 135., J. W. Gough y R. Klibansky (eds.). [Hay trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia* (1869), Madrid, Tecnos, trad. de Emilio Martínez Navarro, 2017.]

36. BAYLE, Pierre (2000), *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, Nueva York, SUNY Press, pp. 165-240 (cartas 8 y 9), trad. al inglés y ed. de Robert C. Bartlett. [Hay trad. cast.: *Pensamientos diversos sobre el cometa*, Madrid, Antígona Ediciones, trad. de Julián Arroyo Pomeda, 2015.]

37. ISRAEL, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, RU, Oxford University Press, pp. 334-335. [Hay trad. cast.: *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2012.]

38. LABROUSSE, Elisabeth (1983), *Bayle*, Oxford, RU, y Nueva York, Oxford University Press, p. 31, trad. al inglés de Denys Potts.

39. DAVIDSON, Ian (2012), *Voltaire*, Nueva York, Pegasus, pp. 108-111 (cartas), pp. 356-357 (diccionario). [Hay trad. cast.: *Voltaire, una vida*, México DF, Ariel, 2023.]

40. FURBANK, *op. cit*., pp. 48-50.

41. FURBANK, *op. cit*., p. 291.

42. ISRAEL, *Radical Enlightenment*, pp. 286-291.

43. BUSH, introducción a HOLBACH, barón de, *The System of Nature*, vol. 1, vii.

44. Voltaire a Gabriel y Philibert Cramer, 25 de febrero de 1759, en VOLTAIRE, *The Selected Letters*, p. 198.

45. Voltaire a Madame du Deffand, 6 de enero de 1764, traducido al inglés en DAVIDSON, *Voltaire*, p. 328.

46. DES CARS, Jean (1994), *Malesherbes: Gentilhomme des lumières*, París, Fallois, p. 45.

47. DES CARS, *Malesherbes*, p. 92 (criterios para prohibir), p. 93 (ocultar manuscritos), p. 85 (Madame de Pompadour).

48. FURBANK, *op. cit*., pp. 254, 461, 472.

49. FURBANK, *op. cit*., p. 273.

50. DES CARS, *op. cit*., pp. 387-391.

51. Citado en WALLACH SCOTT, Joan (1989), «French Feminists and the Rights of "Man": Olympe de Gouges's Declarations», *History Workshop Journal* 28, pp. 1-21, esp. p. 17. Su declaración: <https://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_de_los_Derechos_de_la_Mujer_y_de_la_Ciudadana>.

52. CONDORCET, Nicolas de, «On the Emancipation of Women. On Giving Women the Right to Citizenship», en CONDORCET (2012), *Political Writings*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 156-162, trad. al inglés de Iain McLean y Fiona Hewitt, Steven Lukes y Nadia Urbinati (eds.).

53. CONDORCET, *Bosquejo*, citas en p. 147. La historia de sus aventuras y muerte la narran Lukes y Urbinati en la introducción a sus *Escritos políticos* (*Political Writings*), pp. XX-XXI.

54. NELSON, Craig (2007), *Thomas Paine*, Londres, Profile, pp. 258-260; JACOBY, Susan (2004), *Freethinkers*, Nueva York, Metropolitan Books/Henry Holt, p. 41.

55. PAINE, *La edad de la razón*, p. 38 (que cualquier cosa existiera), pp. 27-28 (concuerda mejor; aire abierto), p. 2 (invenciones humanas).

56. PAINE, *La edad de la razón*, p. 1.

57. JACOBY, *Freethinkers*, p. 61.

58. COLLINS, Paul (2006), *The Trouble with Tom: The Strange Afterlife and Times of Thomas Paine*, Londres, Bloomsbury.

59. WIENER, Joel H. (1983), *Radicalism and Freethought in Nineteenth-Century Britain: The Life of Richard Carlile*, Westport, Connecticut, y Londres, Greenwood, pp. 46-47; COLE, G. D. H. (1943), *Richard Carlile, 1790-1843*, Londres, Victor Gollancz y la Fabian Society, pp. 10-11.

60. CARLILE, Richard (1821), *An Address to Men of Science*, Londres, R. Carlile, p. 7. Sobre esto y su encierro, véase COLE, Richard Carlile, pp. 11, 16.

61. COOPER, Anthony Ashley, tercer conde de Shaftesbury (1714), «Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour», en KLEIN, Lawrence E. (ed., 1999), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 34., 2.ª ed. La escritura «esotérica» fue descrita originalmente (y practicada) por TOLAND, John, en «Clidophorus; or Of the Exoteric and Esoteric Philosophy...», en *Tetradymus* (1720), Londres, J. Brotherton and W. Meadows (etc.), p. 66. *Clidophorus* significa «portador de las llaves».

62. PAINE, *La edad de la razón*, p. 2.

63. MAGEE, Bryan (1998), *Confessions of a Philosopher*, Londres, Phoenix, p. 128.

64. HUME, David (2007), *An Enquiry Concerning Human Understanding, and Other Writings*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 101, Stephen Buckle (ed.). [Hay trad. cast.: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Istmo, trad. de Carmen Ors Marqués, 2004.]

65. SAGAN, Carl, «Encyclopaedia Galactica», episodio 12 de *Cosmos, un viaje personal*, PBS, emitido originalmente el 14 de diciembre de 1980. Sagan hacía referencia a pruebas sólidas de visitas alienígenas a la Tierra, pero la frase se ha aplicado en contextos más generales.

66. CAMPBELL MOSSNER, Ernest (1980), *The Life of David Hume*, Oxford, RU, Clarendon Press, p. 101, 2.ª ed.

67. HUME, *Una investigación sobre el entendimiento humano*, pp. 96-116 (sección 10: «De los milagros»). Véase también MOSSNER, *The Life of David Hume*, p. 286.

68. «Note on the Text», en HUME, David (1976), *The Natural History of Religion* (ed. A. Wayne Colver) y *Dialogues Concerning Natural Religion* (ed. John Valdimir Price), Oxford, RU, Clarendon Press, p. 7 (en adelante, *Diálogos sobre la religión natural*). [Ediciones en castellano: (2007) *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos; (2004) *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Tecnos, trad. de Carmen García-Trevijano.] Véase MOSSNER, *The Life of David Hume*, p. 320.

69. «Philo», en HUME (1990), *Dialogues Concerning Natural Religion*, Londres, Penguin, p. 131, Martin Bell (ed.).

70. MOSSNER, *op. cit*., pp. 162, 251-254.

71. Aikenhead fue ejecutado en 1697. HUNTER, Michael (1992), «"Aikenhead the Atheist": The Context and Consequences of Articulate Irreligion in the Late Seventeenth Century», en *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, RU, Clarendon Press, pp. 221-254, esp. p. 225, Michael Hunter y David Wootton (eds.).

72. MOSSNER, *op. cit*., p. 587 (Boswell), p. 245 (Adam). La historia de la cena la cuenta Alexander Carlyle, de Inveresk, amigo de Hume, en CARLYLE, A. (1910), *Autobiography*, Londres y Edimburgo, T. N. Foulis, pp. 285-286, J. Hill Burton (ed.).

73. HUME, *Diálogos sobre la religión natural*, p. 132, Bell (ed.).

74. Hume escribió (pero no envió) la carta a un doctor anónimo, identificado por Mossner como John Arbuthnot. Sobre la misiva, véase MOSSNER, Ernest Campbell (1944), «Hume's Epistle to Dr Arbuthnot, 1734: The Biographical Significance», *Huntingdon Library Quarterly* 7, n.º 2 (febrero), pp. 135-152, 137 («el tipo más robusto»).

75. HUME, David (1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford, RU, Clarendon Press, p. 269 (libro 1, parte 4, §8), L. A. Selby-Bigge (ed.), 2.ª ed., rev. por P. H. Nidditch. [Hay trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, Félix Duque (ed.), 2005.]

76. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 576 (libro 3, parte 3, §1: sentimiento compartido), p. 470 (libro 3, parte 1, §2: creación de la moralidad), pp. 577-578 (libro 3, parte 3, §1: creación de un sistema moral), p. 364 (libro 2, parte 2, §5: espejos). Hume llevó su argumentación sobre la moralidad más lejos en 1751: HUME (1951), *Enquiries*, Oxford, RU, Clarendon Press, pp. 167-323, L. A. Selby-Bigge (ed.), 2.ª ed. [Hay trad. cast.: *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Carlos Mellizo Cuadrado, 2014.] Su amigo Adam Smith sostuvo principios similares acerca de la moral y la empatía en (1759) *A Theory of Moral Sentiments*, Londres, A. Millar; Edimburgo, A. Kincaid and J. Bell. [Hay trad. cast.: *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Carlos Rodríguez Braun, 2013.]

77. David Hume a Anne-Robert Jacques Turgot, en 1766, citado en MOSSNER, *op. cit*., p. 286.

78. David Hume a Henry Home, diciembre de 1737, citado en MOSSNER, *op. cit*., p. 112.

79. HUME, David (1757), *Four Dissertations*, Londres, A. Millar. Véase GASKIN, J. C. A. (1968), «Hume's Suppressed Dissertations: An Authentic Text», *Hermathena* 106 (primavera), pp. 54-59, esp. p. 55.

80. Entrada en el diario de Boswell del 28 de diciembre de 1764, en BOSWELL, James (1953), *Boswell on the Grand Tour*, Londres, Heinemann, vol. 1, p. 286, F. A. Pottle (ed.).

81. Citado en MOSSNER, *op. cit*., p. 587.

82. David Hume a William Strahan, 12 de junio de 1776, en (1888) *Letters of David Hume to William Strahan*, Oxford, RU, Clarendon Press, 337, G. Birkbeck Hill (ed.).

83. BOSWELL, James (1971), «An account of my last interview with David Hume, esq. (Partly recorded in my Journal, partly enlarged from my memory, March 3, 1777)», en su diario *Boswell in Extremes, 1776-1778*, Londres, Heinemann, pp. 11-15, C. McC. Weis y F. A. Pottle (eds.).

84. Comentario de Boswell y réplica de Johnson: ambos en la entrada del diario de Boswell del martes, 16 de septiembre de 1777, *Boswell in Extremes 1776-1778*, p. 155.

85. «Carta de Adam Smith a William Strahan», 9 de noviembre de 1776, que describe la última enfermedad de Hume, incluida en la publicación de 1777 de *De mi propia vida*, de Hume (18 de abril de 1776), en (1777) *The Life of David Hume, Esq.; Written by Himself*, Londres, W. Strahan and T. Cadell, pp. 37-62, 43-44 (morir rápido), pp.49-50 (el buen Caronte). [Hay trad. cast.: *De mi propia vida*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, trad. de Nydia Lara Zavala, 2004.]

86. MOSSNER, *op. cit*., p. 592.

87. GASKIN, «Hume's Suppressed Dissertations», pp. 54-59, esp. 55-57.

88. «Carta de Adam Smith a William Strahan», pp. 37-62, esp. 49-50 («por favor, pasa»), p. 58 («tranquilidad mental»).

89. MOSSNER, *op. cit*., p. 605 (Boswell), p. 603 (ateo / hombre honesto).

90. «Carta de Adam Smith a William Strahan», pp. 37-62, esp. p. 62.

7

1. HUME, David (1748; rev. 1754), «Of National Characters», citado en CHUKWUDI EZE, Emmanuel (1997, ed.), *Race and the Enlightenment: A Reader*, Cambridge, Massachusetts, y Oxford, RU, Blackwell, p. 33. Las revisiones de Hume datan de 1776, y se publicaron en la edición póstuma de 1777. Para la crítica de Beattie, véase BEATTIE, James (1771), *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism* (2.ª ed.), Edimburgo, A. Kincaid and J. Bell; Londres, E. and C. Dilly, pp. 508-511, esp. 511.

2. DE CONDORCET, Nicolas, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, en Lukes, Steven, y Nadia Urbinati (ed., 2012), *Political Writings*, Cambridge, RU, Cambridge

University Press, pp. 1-147, esp. 126-129, trad. al inglés de June Barraclough (en adelante, *Bosquejo*).

3. ROUSSEAU, Jean-Jacques (1991), *Émile or On Education*, Londres, Penguin, pp. 358-363, 386-387, trad. al inglés de Allan Bloom. [Hay trad. cast.: *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Mauro Armiño, 2011.] (En adelante, *Emilio*.)

4. Voltaire a Federico el Grande, 15 de octubre de 1749, en ALDINGTON, Richard (ed. y trad., 1927), *Voltaire and Frederick the Great, Letters*, Londres, George Routledge, p. 203 (carta 99).

5. PLATÓN, *Timeo*, 42a-b, 90e (hombres renacidos como mujeres), 92b (marisco).

6. ARISTÓTELES (1995), *The Politics*, Oxford, RU, y Nueva York, Oxford University Press, pp. 16-17 (I, 5), trad. al inglés de Ernest Barker, rev. de R. F. Stalley. (En adelante, *Política*.)

7. En un debate al respecto que tuvo lugar en Valladolid, España, en 1550-1551. Véase HANKE, Lewis (1974), *All Mankind Is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, DeKalb, Northern Illinois University Press.

8. Extractos de NOTT, Josiah C. (1844), «Two Lectures on the Natural History of the Caucasian and Negro Races», en GILPIN FAUST, Drew (ed., 1981), *The Ideology of Slavery: Pro-slavery Thought in the Antebellum South, 1830-1860*, Baton Rouge y Londres, Louisiana State University Press, pp. 206-238, esp. 238. Posteriormente Nott sería coautor de *Types of Mankind* (1854), que presentaba argumentos similares a favor de la total diferenciación racial.

9. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, libro 16, cap. 8.

10. HANKE, *All Mankind Is One*, p. 21.

11. HARRISON, Jane Ellen (1915), «Homo Sum», en *Alpha and Omega*, Londres, Sidgwick & Jackson, pp. 80-115.

12. SAYERS, Dorothy L. (1946), «Are Women Human?», en *Unpopular Opinions*, Londres, Victor Gollancz, pp. 108-109 (pantalones y Aristóteles).

13. SAYERS, «Are Women Human?», p. 114.

14. TAYLOR MILL, Harriet (1998), «Enfranchisement of Women», en Jacobs, Jo Ellen, y Paula Harms Payne (eds.), *The Complete Works*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, pp. 51-73, esp. 57.

15. TUCÍDIDES, *Guerra del Peloponeso*, libro 2, §46.

16. WALLACH SCOTT, Joan (1989), «French Feminists and the Rights of "Man": Olympe de Gouges's Declarations», *History Workshop Journal* 28, pp. 1-21, esp. p. 17.

17. WOLLSTONECRAFT, Mary (2008), *A Vindication of the Rights of Woman,* en *A Vindication of the Rights of Men / A Vindication of the Rights of Woman / An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution*, Oxford, RU, Oxford University Press, p. 72 («En primer lugar, consideraré»), p. 119 («deberes del género humano»), p. 122 (virtudes humanizadas), p. 125 («confinadas»), p. 265 («deseo ver»). Sobre la cuestión de las virtudes: su argumentación debía afrontar el hecho de que incluso en su origen en el latín, «virtud» acusa lo masculino como norma, puesto que deriva de *vir*, «hombre», evocando virilidad o, como se suele decir popularmente, «portarse como un hombre».

18. MILL, John Stuart (1869), «The Subjection of Women», en ROBSON, John M. (ed., 1984), *Collected Works,* vol. 21: *Essays on Equality, Law and Education*, Londres, Routledge, pp. 259-340, esp. p. 337. Mill lo escribió tras la muerte de Harriet, entre 1859 y 1861; se publicó en 1869.

19. GOODLEY, Dan (2021), *Disability and Other Human Questions*, Bingley, RU, Emerald, cap. 5 (no hay numeración de páginas).

20. BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, en MILL, J. S., y J. Bentham (1987), *Utilitarianism and Other Essays*, Londres, Penguin, pp. 65-111, esp. pp.80-81, Alan Ryan (ed.).

21. BENTHAM, Jeremy (1970) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londres, Athlone; Oxford, RU, Clarendon Press, p. 283n, J. H. Burns y H. L. A. Hart (eds.).

22. BENTHAM, Jeremy (1814), «Of Sexual Irregularities», en (2014), *Of Sexual Irregularities and Other Writings on Sexual Morality*, Oxford, RU, Clarendon Press, P. Schofield, C. Pease-Watkin y M. Quinn (eds.).

23. Acerca del fascinante tema del «autoicono» de Bentham: BENTHAM, Jeremy (¿1832?), «Auto-Icon, or, Farther Uses of the Dead to the Living: A Fragment. From the MSS. of Jeremy Bentham», manuscrito no publicado, Londres (?); SOUTHWOOD SMITH, T. (1827), *Use of the Dead to the Living: From the Westminster Review*, Albany, RU, Websters and Skinners; SOUTHWOOD SMITH, T. (1832), *A Lecture Delivered over the Remains of Jeremy Bentham Esq., in the Webb Street School of Anatomy & Medicine, on the 9th of June, 1832*, Londres, Effingham Wilson; MARMOY, C. F. A. (1958), «The "Auto-Icon" of Jeremy Bentham at University College, London», *Medical History* 2, n.º 2 (abril), pp. 77-86.

24. WRIGHT, Thomas (2008), *Oscar's Books*, Londres, Chatto & Windus, pp. 1-2.

25. ELLMANN, Richard (1988), *Oscar Wilde*, Londres, Penguin, pp. 465-466 (incidente en la estación), p. 492 («¡Oh, mundo hermoso!»).

26. WILDE, Oscar (1990), *De Profundis*, en *The Soul of Man and Prison Writings*, Oxford, RU, y Nueva York, Oxford University Press, p. 98, I. Murray (ed.). [Hay trad. cast.: *De Profundis. Balada de la cárcel de Reading*, Madrid, Alianza Editorial, trad. De Arturo Agüero Herranz, 2011.]

27. BOCCACCIO, Giovanni (2001), *Famous Women*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti / Harvard University Press, ed. y trad. al inglés de Virginia Brown. [Hay trad. cast.: *Mujeres preclaras*, Madrid, Cátedra, Violeta Díaz-Corralejo (ed.), 2010.]

28. GIOVIO, Paolo (2013), *Notable Men and Women of Our Time*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pp. 367-369, ed. y trad. al inglés de Kenneth Gouwens.

29. MONTAIGNE, Michel de (2003), *Essays*, en *The Complete Works*, Londres, Everyman, p. 831 (libro 3, cap. 5), trad. al inglés de Donald Frame.

30. DE PIZAN, Christine (1999), *The Book of the City of Ladies*, Londres, Penguin, p. 57 (parte 1, §27), trad. al inglés de Rosalind Brown-Grant.

31. WOOLF, Virginia (2004), *A Room of One's Own*, Londres, Penguin, pp. 54-61. Publicada en 1945, basada en un ensayo de 1928.

32. DE BEAUVOIR, Simone (2009), *The Second Sex*, Londres, Jonathan Cape, p. 293, trad. al inglés de C. Borde y S. Malovany-Chevallier.

33. MILL, John Stuart (1869), «The Subjection of Women», en (1984) *Collected Works,* vol. 21: *Essays on Equality, Law and Education*, Londres, Routledge, pp. 259-340, esp. pp. 276-277, John M. Robson (ed.). [Hay trad. cast.: *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, trad. de Alejandro Pareja, 2005.]

34. MILL, John Stuart (1838), «Bentham», en (1962) *Mill on Bentham and Coleridge*, Londres, Chatto & Windus, p. 41 (cuestionador), p. 42 (subversivo).

35. MILL, «The Subjection of Women», p. 269.

36. MILL, «The Subjection of Women», p. 277.

37. DOUGLASS, Frederick (1852), «What to the Slave Is the Fourth of July?», en (2016) *The Portable Frederick Douglass*, Nueva York, Penguin, p. 207, John Stauffer y Henry Louis Gates Jr. (eds.). Se trata de la oración de Douglass para la celebración del Cuatro de Julio de la Sociedad de Damas contra la Esclavitud de Rochester, Nueva York. Similar observación hizo el historiador cultural John Huizinga, en un discurso de 1935 en el que se enfrentaba a las ideas seudocientíficas de raza, entonces en auge en Europa: «¿Ha realizado, algún teórico de la raza, el sorprendente y avergonzante descubrimiento de que la raza a la que dice pertenecer es inferior?». HUIZINGA, J. (1936), *In the Shadow of To-morrow: A Diagnosis of the Spiritual Distemper of Our Time*, Londres y Toronto, W. Heinemann, pp. 68-69, trad. de J. H. Huizinga.

38. DOUGLASS, Frederick (2016), «Narrative», en *The Portable Frederick Douglass*, Nueva York, Penguin, pp. 15-21, John Stauffer y Henry Louis Gates Jr. (eds.).

39. DOUGLASS, Frederick (2016), «To My Old Master», en *The Portable Frederick Douglass*, pp. 413-420, esp. pp. 418-419. Publicada originalmente en el diario de DOUGLASS, *The North Star*, el 8 de septiembre de 1848.

40. DOUGLASS, Frederick (1855), «From My Bondage and My Freedom», en (2016) *The Portable Frederick Douglass*, p. 547.

41. BALDWIN, James (1960), «Fifth Avenue, Uptown», en (1998) *Collected Essays*, Nueva York, Library of America, p. 179, Toni Morrison (ed.).

42. DOUGLASS, «From My Bondage and My Freedom», p. 547.

43. Introducción de John Stauffer y Henry Louis Gates Jr., a (2016) *The Portable Frederick Douglass*, p. XXI.

44. STAUFFER, John, Zoe Trodd y Celeste-Marie Bernier (2015), *Picturing Frederick Douglass: The Most Photographed American in the Nineteenth Century*, Nueva York, Liveright/W. W. Norton, p. IX. Los autores han identificado 160 fotografías o poses diferentes.

45. DOUGLASS, «Narrative», p. 37.

46. DOUGLASS, «Narrative», p. 42.

47. DOUGLASS, «Narrative», p. 59 («Habéis visto»), p. 58 («Os han soltado»).

48. DOUGLASS, «Narrative», p. 95.

49. FORSTER, E. M. (1987), *Howards End*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 300 («Tendrás que ver»), p. 188 (todas las demás citas).

50. La propuesta la hizo Elizabeth Cady Stanton en 1848. Véase STUURMAN, Siep (2017), *The Invention of Humanity*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Harvard University Press, p. 386.

51. E. M. Forster a Forrest Reid, 13 de marzo de 1915, citado en FURBANK, P. N. (1988), *E. M. Forster: A Life*, Londres, Cardinal/Sphere, vol. 2, p. 14.

52. CARPENTER, Edward (1906), *Love's Coming-of-Age*, Londres, Swan Sonnenschein; Manchester, RU, Clarke, 5.ª ed., p. 3 (que integrara la parte sexual), pp. 11-12 («dilución», «elemento humano»).

53. CARPENTER, Edward (1916), *My Days and Dreams: Being Autobiographical Notes*, Londres, Allen & Unwin, p. 163.

54. FORSTER, E. M. (1972), «Terminal Note», en *Maurice*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 217.

55. FORSTER, *Maurice*, p. 146.

56. FORSTER, *Howards End*, p. 58.

57. Véase una nota, al respecto, en el *commonplace book* de E. M. Forster, citada en FURBANK, *E. M. Forster: A Life*, vol. 1, p. 180. (Los *commonplace books* eran cuadernos o libros en los que se compilaban conocimientos, pensamientos y reflexiones de carácter cultural y científico [*N. del T.*].)

58. Furbank cita a Forster: «Cansado de la única temática que puedo y se me permite tratar: el amor de hombres por mujeres y viceversa». FURBANK, *E. M. Forster*, vol. 1, p. 199.

59. FORSTER, E. M. (1986), *A Room with a View*, Harmondsworth, RU, Penguin, pp. 60-61.

60. FORSTER, E. M. (1935), «Liberty in England» (discurso ante el Congrès International des Écrivains, París, 21 de junio), en (1967) *Abinger Harvest*, Harmondsworth, RU, Penguin, pp. 75-82, esp. p. 76.

61. MOFFAT, Wendy (2011), *E. M. Forster: A New Life*, Londres, Bloomsbury, p. 18.

62. Confucio, citado por el maestro Zeng Can en CONFUCIO (2014), *The Analects*, Nueva York, Penguin, p. 51 (*Analectas*, 4:15), trad. al inglés de Annping Chin. Se menciona dos veces, en este caso, la «humanidad», aunque el original emplea *zhong* en la primera frase y *shu* en la segunda.

8

1. ERASMO, «On Education for Children» («De la urbanidad en las maneras de los niños»), en (1985) *Collected Works,* vol. 26, *Literary and Educational Writings, 4: De pueris instituendis / De recta pronuntiatione*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 291-346, esp. pp. 304-306, J. K. Sowards (ed.). La leyenda del oso se encuentra en PLINIO, *Historia natural*, 8:126.

2. KANT, Immanuel (1803), *Lectures on Pedagogy*, en KANT (2007), *Anthropology, History and Education*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 434-485, esp. p. 440, Günter Zöller y Robert B. Louden (eds.), trad. al inglés de Robert B. Louden. He sustituido, en la traducción, la voz original «gérmenes» por «semillas», puesto que en el uso moderno «gérmenes» posee connotaciones perturbadoras. Dado que la frase posee varios términos cruciales, he aquí en su idioma original: «*Es*

liegen viele Keime in der Menschheit, und nun ist es unsere Sache, die Naturanlagen proportionirlich zu entwickeln, und die Menschheit aus ihren Keimen zu entfalten, und zu machen, daß der Mensch seine Bestimmung erreiche». KANT (1803), *Über Pädagogik*, Königsberg, F. Nicolovius, p. 13, Friedrich Theodor Rink (ed.).

3. En sus primeros apuntes sobre la *bildung*, Humboldt la describía como una reflexión interior y una forma de captar el mundo exterior. También es algo que puede transmitirse de generación en generación: la cultura de un individuo no desaparece. HUMBOLDT (2000), «Theory of Bildung» (escrito alrededor de 1793-1794), en *Teaching as a Reflective Practice: The German Didaktik Tradition*, Mahwah, New Jersey, y Londres, Lawrence Erlbaum, pp. 57-61, esp. 58-59, I. Westbury, S. Hopmann y K. Riquarts (eds.), trad. al inglés de Gillian Horton-Krüger.

4. CELENZA, Christopher (2013), «Humanism», en *The Classical Tradition*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Belknap Press of Harvard University Press, p. 462, Anthony Grafton, Glenn W. Most y Salvatore Settis (eds.). Hace referencia a NIETHAMMER, F. I. (1808), *Der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichtsunserer Zeit*, Jena. Véase también CAMPANA, A. (1946), «The Origin of the Word "Humanist"», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9, pp. 60-73.

5. Extractos de VOIGT, Georg (1965), *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, en *The Renaissance Debate*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, pp. 29-34, esp. p. 30, ed. y trad. al inglés de Denys Hay.

6. BURCKHARDT, Jacob (1860), *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basilea, Schweighauser, trad. al inglés como *The Civilization of the Renaissance in Italy*.

7. Véanse las cartas de Wilhelm a Caroline, octubre de 1804 y noviembre de 1817, ambas en (1983), *Humanist without Portfolio: An Anthology of the Writings of Wilhelm von Humboldt*, Detroit, Wayne State University Press, pp. 386, 407-408, trad. al inglés de Marianne Cowan.

8. ECKERMANN, Johann Peter (1930), *Conversations with Goethe*, Londres, J. M. Dent; Nueva York, E. P. Dutton, p. 136, J. K. Moorhead (ed.), trad. al inglés de John Oxenford.

9. VON BÜLOW, Gabriele (1897), *Gabriele von Bülow, Daughter of Wilhelm von Humboldt: A Memoir*, Londres, Smith, Elder, pp. 229-230, trad. al inglés de Clara Nordlinger.

10. SWEET, Paul R. (1978-1980), *Wilhelm von Humboldt: A Biography*, Columbus, Ohio State University Press, vol. 1, pp. 60-61.

11. VON HUMBOLDT, Wilhelm (1854) *The Sphere and Duties of Government* [*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staatszubestimmen*], Londres, John Chapman, trad. al inglés de Joseph Coulthard Jr. (en adelante, *Ideas para un proyecto de delimitación de la acción del Estado*), p. 73 (miedo al caos), p. 90 («dulce y naturalmente»), 94 (impedir ser plenamente humanos).

12. VON HUMBOLDT, *Ideas para un proyecto de delimitación de la acción del Estado*, p. 86 («se despliega»).

13. Los intentos de Schiller de publicar extractos fueron en *Thalia* y en el *Berlin Monthly Review*: véase COULTHARD, prefacio a su traducción de Humboldt, *Ideas para un proyecto de delimitación de la acción del Estado*, p. iii.

14. SWEET, *Wilhelm von Humboldt*, vol. 2, p. 44.

15. SWEET, *Wilhelm von Humboldt*, vol. 2, p. 67.

16. Wilhelm a Caroline, 30 de noviembre de 1808, trad. al inglés en BRUFORD, W. H. (1975), *The German Tradition of Self-Cultivation: «Bildung» from Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 25.

17. VON HUMBOLDT, *Ideas para un proyecto de delimitación de la acción del Estado*, p. 33 (matrimonio).

18. Diario personal, 18-23 de julio de 1789, *Humanist without Portfolio*, pp. 378-379.

19. Wilhelm a Caroline, octubre de 1804, trad. al inglés en *Humanist without Portfolio*, p. 388.

20. Wilhelm a Caroline, 13 de octubre de 1809, trad. al inglés en SWEET, *Wilhelm von Humboldt*, vol. 2, p. 46.

21. SWEET, *Wilhelm von Humboldt*, vol. 1, p. 277 (varias lenguas); vol. 2, p. 108 (lenguas nativas americanas).

22. VON BÜLOW, *Gabriele von Bülow*, p. 230.

23. VON HUMBOLDT, Wilhelm (1999), *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and Its Influence on the Mental Development of the Human Species*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, Michael Losonsky (ed.), trad. al inglés de Peter Heath. Véase Sweet, *Wilhelm von Humboldt*, vol. 2, pp. 460-470.

24. VON BÜLOW, *Gabriele von Bülow*, pp. 229-230 (espíritus, lenguas), pp. 247-248 («Ha de haber algo» y «Adiós»).

25. MILL, Harriet Taylor (1998), «Enfranchisement of Women», en *The Complete Works*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, pp. 51-73, esp. p. 57, Jo Ellen Jacobs y Paula Harms Payne (eds.).

26. HUMBOLDT, *Ideas para un proyecto de delimitación de la acción del Estado*, p. 65. Citado por John Stuart Mill como epígrafe a (1929) *On Liberty*, Londres, Watts.

27. MILL, John Stuart, *On Liberty*, p. 68.

28. En Humboldt, «variedad de situaciones» es *Mannigfaltigkeit der Situationen*, una frase que recuerda la «multiplicidad de caras», o *Vielseitigkeit*. *Mannigfaltigkeit* se traduce como «diversidad» en la frase empleada por Mill como epígrafe de *Sobre la libertad*. Para la frase original en alemán en ambos casos, véase HUMBOLDT [1852]), *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staatszubestimmen*, Berlín, Deutsche Bibliothek, p. 25 (variedad de situaciones), p. 71 (diversidad).

29. MONTAIGNE, Michel de (2003), *Essays*, en *The Complete Works*, Londres, Everyman, p. 141 (libro 1, cap. 26), trad. al inglés de Donald Frame Cf. Mill, *On Liberty*, p. 24.

30. Tanto «libertad absoluta» como «estúpidas» proceden de MILL, *On Liberty*, pp. 14-15.

31. MILL, John Stuart, «Statement on Marriage», en (1984) *Collected Works,* vol. 21: *Essays on Equality, Law and Education*, Londres, Routledge, p. 99, John M. Robson (ed.), <https://oll.libertyfund.org/titles/mill-the-collected-works-of-john-stuart-mill-volume-xxi-essays-on-equality-law-and-education/simple#lf0223-21_head_034>.

32. Tras la muerte de Mill se publicaron tres ensayos suyos inéditos sobre religión, escritos entre 1830 y 1858; el último de ellos, «Theism» (escrito entre 1868 y 1870), plantea la posibilidad de la existencia de un ser así. Pero en «Utility of Religion» señala que la promesa de una vida después de la muerte es un valioso consuelo para las personas que sufren en la Tierra; si la gente fuera más feliz

y se sintiera más realizada en su vida terrenal, el atractivo de la religión disminuiría. Ambos ensayos se encuentran en MILL, John Stuart (1874), *Three Essays on Religion: Nature, The Utility of Religion, and Theism*, Londres, Longmans, Green, Reader & Dyer.

33. MILL, John Stuart (2018), *Autobiography*, Oxford, RU, Oxford University Press, Mark Philp (ed.), pp. 25-28 (infancia y religión), p. 81 (pérdida del placer).

34. Jeremy Bentham a Henry Richard Vassall, tercer barón de Holland, 13 de noviembre de 1808, en BENTHAM (1988), *Correspondence*, vol. 7, Oxford, RU, Clarendon Press, p. 570, John Dinwiddy (ed.). «Prosa es cuando todas las líneas excepto la última llegan hasta el margen; poesía es cuando ninguna de ellas llega a él.» Véase también JULIUS, A., «More Bentham, Less Mill», en Julius, Anthony, Malcolm Quinn y Philip Schofield (eds., 2020), *Bentham and the Arts*, Londres, UCL Press, p. 178. Bentham no podía ser totalmente ajeno a la poesía: instaló una lápida en su jardín, con la inscripción «Consagrado a Milton, príncipe de los poetas»; véase PACKE, M. M. St J. (1954), *Life of John Stuart Mill*, Londres, Secker & Warburg, p. 21. Acerca de la opinión de Mill sobre la poesía, véase REEVES, Richard (2008), *John Stuart Mill*, Londres, Atlantic, p. 20.

35. MILL, *Autobiography*, pp. 84-86.

36. MILL, John Stuart, «Utilitarianism», en Ryan, Alan (ed., 1987), *John Stuart Mill and Jeremy Bentham, Utilitarianism and Other Essays*, Londres, Penguin, pp. 272-338, esp. p. 285; pp. 279-281 (diferentes cualidades del placer).

37. MANETTI, Giannozzo (2018), *On Human Worth and Excellence* (*De dignitate et excellentia hominis*), Cambridge, Massachusetts, y Londres, I Tatti/Harvard University Press, p. 205 (libro IV), ed. y trad. al inglés de Brian Copenhaver.

38. MILL, John Stuart (1869), «The Subjection of Women», en (1984) *Collected Works,* vol. 21: *Essays on Equality, Law and Education*, Londres, Routledge, pp. 259-340, esp. p. 337, John M. Robson (ed.).

39. HAYEK, F. A. (1951), *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Correspondence and Subsequent Marriage*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 260-263. Sobre la tuberculosis, véase <https://plato.stanford.edu/entries/harriet-mill/>.

40. MILL, *Autobiography*, Mark Philp (ed.), p. 169.

41. ARNOLD, Matthew (2006), *Culture and Anarchy*, Oxford, RU, Oxford University Press, p. 9, ed. de Jane Garnett. También describe al propio Humboldt como un ser armoniosamente desarrollado, «una de las almas más perfectas que jamás han existido», p. 94.

42. ARNOLD, Matthew (2006) *Culture and Anarchy*, p. 36.

43. MURRAY, Nicholas (1997), *A Life of Matthew Arnold*, Londres, Sceptre, p. 241.

44. ARNOLD, *Culture and Anarchy*, p. 5.

45. ARNOLD, *Culture and Anarchy*, p. 9.

46. ARNOLD, *Culture and Anarchy*, p. 80.

47. ARNOLD, *Culture and Anarchy*, p. 33.

48. ARNOLD, *Culture and Anarchy*, p. 5.

49. ARNOLD, *Culture and Anarchy*, p. 6 (diarios), p. 107 (leerlos con una mentalidad fresca).

50. ARNOLD, *Culture and Anarchy*, pp. 54-55.

51. SWIFT, Jonathan (1986), «Battle of the Books», en *A Tale of a Tub and Other Works*, Oxford, RU, y Nueva York, Oxford University Press, pp. 104-125, esp. p. 112, Angus Ross y David Woolley (eds.).

52. ARNOLD, *Culture and Anarchy*, p. 32.

53. Para una exploración general de los hábitos lectores de las clases trabajadoras, véase ROSE, Jonathan (2002), *The Intellectual Life of the British Working Classes*, New Haven y Londres, Yale University Press; HALL, Edith, y Henry Stead (2020), *A People's History of Classics*, Abingdon, RU, Routledge.

54. HALL y Stead, *A People's History of Classics*, p. 58.

55. <http://www.gutenberg.org/wiki/Harvard_Classics_(Bookshelf)>. Véase KIRSCH, Adam (2001), «The "Five-Foot Shelf" Reconsidered», *Harvard Magazine* 103, n.º 2 (noviembre-diciembre).

56. SWINNERTON, Frank (1951), *The Bookman's London*, Londres, Allan Wingate, p. 47.

57. ROSE, *The Intellectual Life of the British Working Classes*, p. 133.

58. Véase la narración de David Campbell en la página web de Everyman: <http://www.everymanslibrary.co.uk/history.aspx>. Para un listado de ediciones antiguas: <http://scribblemonger.com/elcollect/elCatalog.pl>.

59. «The Best Hundred Books, by the Best Judges», *Pall Mall Gazette 'Extra'*, n.º 24 (1886), p. 23.

60. «The Best Hundred Books, by the Best Judges», p. 9.

61. «The Best Hundred Books, by the Best Judges», p. 21.

62. ROSE, *The Intellectual Life of the British Working Classes*, p. 267; Carnie, Ethel, y Lavena Saltonstall, cartas al *Cotton Factory Times*, 20 de marzo y 3, 10, 17 de abril de 1914. Acerca de Carnie, véase <https://en.wikipedia.org/wiki/Ethel_Carnie_Holdsworth> (inglés).

63. ROSE, *The Intellectual Life of the British Working Classes*, p. 277. La cita procede de NORRIS, George W. (1938), «The Testament of a Trade Unionist», *Highway* 39, mayo, pp. 158-159.

64. Humboldt a F. G. Welcker, 26 de octubre de 1825, trad. en SWEET, *Wilhelm von Humboldt*, vol. 2, pp. 422-423.

65. BABBITT, Irving (1908), *Literature and the American College: Essays in Defense of the Humanities*, Boston y Nueva York, Houghton Mifflin, p. 12. «Nuevo Humanismo» fue un término aplicado por otros a estas opiniones; no debería confundirse con otros movimientos también denominados «Nuevo Humanismo» en diferentes épocas.

66. BABBITT, *Literature and the American College*, pp. 8-9.

67. LEWIS, Sinclair (1930), Discurso de aceptación del premio Nobel, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1930/lewis/lecture/>. Otras respuestas se recogen en un simposio: GRATTAN, C. Hartley (ed., 1930), *The Critique of Humanism: A Symposium*, Nueva York, Brewer and Warren. Se trataba, en parte, de la respuesta a una colección que promovía el nuevo humanismo: FOERSTER, Norman (ed., 1930), *Humanism and America*, Nueva York, Farrar and Rinehart.

68. SAID, Edward (2004), *Humanism and Democratic Criticism*, Basingstoke, RU, Palgrave Macmillan, pp. 21-22.

69. Las varas de abedul hacen referencia al *birching*, el castigo corporal habitual en algunas instituciones británicas, consistente en azotes con ramas del citado árbol. *(N. del T.)*

70. MONTAIGNE, *Essays*, p. 149 (libro 1, cap. 26).

9

1. DARWIN, Charles (1968), *On the Origin of Species*, Londres, Penguin, p. 459. [Hay trad. cast.: *El origen de las especies*, Barcelona, Austral, trad. de Antonio Zulueta, 1998.]

2. DARWIN, *On the Origin of Species*, p. 459.

3. BROWNE, Janet (2002), *Charles Darwin: The Power of Place*, Londres, Jonathan Cape, p. 349. [Hay trad. cast.: *Charles Darwin: el poder del entorno*, Valencia, Universitat de València, trad. de Julio Hermoso Oliveras, 2009.] El editor al que se hace referencia es John Murray.

4. BROWNE, *Charles Darwin*, pp. 88-90 (Mudie's), p. 186 (Mill), pp. 189-190 (Eliot). Los estudios costeros de G. H. Lewes (*Sea-Side Studies*) se publicaron en formato periódico y como volumen en 1858; véase también ASHTON, Rosemary (2000), *G. H. Lewes: A Life*, Londres, Pimlico, p. 169.

5. MARX, Karl (1985), *Collected Works,* vol. 41: *Letters*, Londres, Lawrence & Wishart, p. 234 («tosco estilo inglés»). BROWNE, *Charles Darwin*, p. 403 (envío de *Das Kapital* a Darwin).

6. DESMOND, Adrian (1998), *T. H. Huxley: From Devil's Disciple to Evolution's High Priest*, Londres, Penguin, p. 188 (chorros marinos), pp. 224-225 (ni idea).

7. HUXLEY, T. H., «The Origin of Species», en (1892-1895) *Collected Essays*, Londres, Macmillan, vol. 2, pp. 22-79, esp. p. 52. Publicado originalmente en *Westminster Review*, n.º 17 (1860), pp. 541-570, y reproducido en <https://mathcs.clarku.edu/huxley/CE2/OrS.html> (inglés).

8. BROWNE, *op. cit*., p. 105.

9. BROWNE, *op. cit*., p. 94, p. 118 (excusa de Darwin por su ausencia).

10. RUSSELL, George W. E. (¿1904?), *Collections and Recollections*, Londres, Thomas Nelson, pp. 161-162.

11. CLARK, Ronald W. (1968), *The Huxleys*, Londres, Heinemann, p. 59, citando una carta de Huxley a Frederick Dyster.

12. DESMOND, *T. H. Huxley*, p. 280.

13. BROWNE, *op. cit*., p. 136.

14. HUXLEY, T. H. (1868), «A Liberal Education and Where to Find It», en (1910) *Science and Education*, vol. 3 de *Collected Essays*, Londres, Macmillan, pp. 76-110, esp. pp. 87-88 (crítica al

sistema educativo), pp. 97-98 (trazas del pasado). Los comentarios de Charles Dickens se dan en *Casa desolada*, cap. 12.

15. HUXLEY, T. H. (1882), «On Science and Art in Relation to Education», en (1910) *Science and Education*, vol. 3 de *Collected Essays*, pp. 160-188, esp. p. 164.

16. HUXLEY, «A Liberal Education and Where to Find It», p. 96.

17. HUXLEY, T. H. (1874, Universidad de Aberdeen), «Universities: Actual and Ideal», en (1910) *Science and Education*, vol. 3 de *Collected Essays*, pp. 189-234, esp. p. 212. Huxley citó una intervención similar de Mill en la Universidad de St. Andrews del 1 de febrero de 1867, pero sustituyó toda mención a los estudios clásicos por «ciencia».

18. ARNOLD, Matthew (1880), «Literature and Science», en (1980) *The Portable Matthew Arnold*, Harmondsworth, RU, Penguin, pp. 405-429, esp. pp. 413-420, Lionel Trilling (ed.).

19. Darwin señaló esto en *El origen del hombre*: «Así pues, las facultades morales se perfeccionan mucho más, bien directa o indirectamente, mediante los efectos del hábito, de las facultades razonadoras, la instrucción, la religión, etc., que mediante la selección natural». DARWIN, Charles (2003), *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Londres, Gibson Square, p. 618. [Hay trad. cast.: *El origen del hombre*, Madrid, Libros de la Catarata, trad. de José del Perojo y Enrique Camps, 2020.]

20. DARWIN, *El origen del hombre*, p. 612 («hábito, ejemplo...» y «una Deidad que todo lo ve»). Ofrece parcialmente su teoría de la evolución de la moralidad a través de los sentimientos sociales en la parte 1, cap. 4, pp. 97-127.

21. DARWIN, Charles (escrito en 1879, «copiado» en 1881), «Religious Belief», en (2002) *Autobiographies*, Londres, Penguin, pp. 49-55, esp. pp. 49-50 (infierno); p. 54 (ayudar a otros y «agnosticismo»), Michael Neve y Sharon Messenger (eds.).

22. HUXLEY, T. H. (1892-1895) «Agnosticism», en *Collected Essays*, Londres, Macmillan, vol. 5, pp. 209-262, esp. pp. 237-238.

23. BITHELL, Richard (1883), *The Creed of a Modern Agnostic*, Londres, Routledge, pp. 10-14.

24. MAGEE, Bryan (2016), *Ultimate Questions*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, p. 26.

25. STEPHEN, Leslie (1893), «An Agnostic's Apology», en *An Agnostic's Apology and Other Essays*, Londres, Smith, Elder, p. 1.

26. GOULD, Frederick James (1923), *The Life-Story of a Humanist*, Londres, Watts, p. 75.

27. STEPHEN, Leslie, «A Bad Five Minutes in the Alps», en (1907) *Essays on Freethinking and Plainspeaking*, Londres, Smith, Elder; Duckworth, ed. rev., pp. 177-225, esp. pp. 184-185 («¡Por fin!»), p. 193 («una espantosa figura»), p. 203 (credo atanasiano), p. 221 («algo parecido a una bendición»), pp. 222-223 («deber»). La historia se publicó originalmente en *Fraser's Magazine*, n.º 86 (1872), pp. 545-561. Con respecto a la veracidad de la historia: MAITLAND, F. W. (1906), *Life and Letters of Leslie Stephen*, Londres, Duckworth, pp. 97-98, que cita a sir George Trevelyan afirmando que la historia se inspira al menos parcialmente en un incidente en el que él y otro alpinista novato se vieron en dificultades cuando Stephen los guio a través de una difícil cornisa.

28. George Eliot se lo comentó a W. H. Myers en el Fellows' Garden del Trinity College, Cambridge, en 1873. Citada en HAIGHT, Gordon S. (1968), *George Eliot*, Oxford, RU, Clarendon

Press, p. 464.

29. DARWIN, *El origen del hombre*, p. 97.

30. Nota de 1856. MAITLAND, *Life and Letters of Leslie Stephen*, pp. 144-145.

31. HARDY, Thomas (2005), *A Pair of Blue Eyes*, Oxford, RU, Oxford University Press, p. 201. [Hay trad. cast.: *Unos ojos azules*, Barcelona, Mondadori, trad. de Damián Alou, 2009.] Sobre la idea de que Hardy estaba influido por la obra de Stephen, véase HALPERIN, John, «Stephen, Hardy, and "A Pair of Blue Eyes"», en (1988) *Studies in Fiction and History from Austen to Le Carré*, Nueva York, Springer.

32. HARDY, Thomas (1909-1910), «A Plaint to Man», en (1960) *A Selection of Poems*, Harmondsworth, RU, Penguin, pp. 95-96, W. E. Williams (ed.).

33. ARNOLD, Matthew, «Dover Beach», en (1980) *The Portable Matthew Arnold*, Harmondsworth, RU, Penguin, pp. 165-167, Lionel Trilling (ed.). [Parte de la poesía de Arnold está traducida al castellano: *Poesía y poetas ingleses*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, trad. de Antonio Dorta, 1950.]

34. MURRAY, Nicholas (1997), *A Life of Matthew Arnold*, Londres, Sceptre, p. 116.

35. ARNOLD, Matthew (2006), *Culture and Anarchy*, Oxford, RU, Oxford University Press, pp. 11-12.

36. NIETZSCHE, Friedrich (2001), *The Gay Science*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 120 (parte 3, §125), B. Williams (ed.), trad. al inglés de Josefine Nauckhoff. [Hay trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Tecnos, trad. de Juan Luis Vermal, 2016.] Para la traducción de este libro se ha combinado esta versión y (1985) *La gaya ciencia*, Caracas, Monte Ávila Editores, trad. de José Jara.

37. FROUDE, J. A. (1884), *Thomas Carlyle: A History of His Life in London, 1834-81*, Londres, Longman, Green, p. 248.

38. DUNN, Waldo Hilary (1961), *James Anthony Froude: A Biography*, Oxford, RU, Clarendon Press, vol. 1, pp. 134-138.

39. Los dos condenados fueron James Rowland Williams y Henry Bristow Wilson. Véase ALTHOLZ, Josef L. (1994), *Anatomy of a Controversy: The Debate over Essays and Reviews 1860-1864*, Aldershot, RU, Scolar, p. 1.

40. Robert Louis Stevenson a su amigo Charles Baxter, citado en HARMAN, Claire (2006), *Robert Louis Stevenson: A Biography*, Londres, Harper, pp. 79-80.

41. GOSSE, Edmund (1983), *Father and Son: A Study of Two Temperaments*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 90 («no tenía humanidad»), pp. 248, 251 (reproches).

42. GOSSE, P. H. (1857), *Omphalos: An Attempt to Untie the Geological Knot*, Londres, John Van Voorst. Su hijo describe lo herido que se sentía: GOSSE, *Father and Son*, pp. 105, 112.

43. DESMOND, *T. H. Huxley*, p. 434.

44. MACAULAY, Rose (1983), *Told by an Idiot*, Londres, Virago, pp. 3, 6-7.

45. Para un panorama del género, véase WOLFF, Robert Lee (1977), *Gains and Losses: Novels of Faith and Doubt in Victorian England*, Londres, John Murray.

46. GRANT, Duncan (1953), «Virginia Woolf», en Connolly, Cyril (ed.), *The Golden Horizon*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, p. 394.

47. WARD, Mrs. Humphry (1987), *Robert Elsmere*, Oxford, RU, y Nueva York, Oxford University Press, p. 169 («mugre y sumideros»), p. 179 («vivir la vida de otra persona»), p. 261 (molesto con el cristianismo), p. 314 («puramente humano»).

48. WARD, *Robert Elsmere*, p. 475 («catecismo» y «el Bien»), p. 332 («Toda alma humana»).

49. WARD, *Robert Elsmere*, pp. 164-166.

50. BROWNE, Janet (1996), *Charles Darwin: Voyaging*, Londres, Pimlico, pp. 396-397.

51. GLADSTONE, William Ewart (1888), «*Robert Elsmere* and the Battle of Belief», *Contemporary Review*, mayo: <http://www.victorianweb.org/history/pms/robertelsmere.html> (inglés). Rosemary Ashton cita a James en la introducción en su edición del *Robert Elsmere* de Ward, p. VII. Acerca de la recepción de las novelas, véase PETERSON, William S. (1976), *Victorian Heretic: Mrs Humphry Ward's Robert Elsmere*, Leicester, RU, Leicester University Press.

52. ASHTON, Rosemary, introducción a WARD, *Robert Elsmere*, p. VII.

53. Anfibologías: Thomas Jefferson a John Adams, 1813, citado en la edición de MANSEAU, Peter (2020), *The Jefferson Bible*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, p. 38. El montaje a base de recortes de Jefferson, así como los restos de los dos ejemplares que empleó como fuentes, quedaron en colecciones separadas hasta que los halló Cyrus Adler, quien los adquirió para la Smithsonian Institution. La historia se cuenta en MANSEAU, pp. 80-93.

54. ARNOLD, Matthew (1873), *Literature and Dogma: An Essay Towards a Better Apprehension of the Bible*, Londres, Smith, Elder, pp. XIII-XV, p. 383. La siguiente obra de Arnold fue (1875) *God and the Bible*, Londres, Smith, Elder, en la que respondía las críticas a su libro previo. Argumentos similares a favor de leer la Biblia como literatura los dio el profesor de Oxford Benjamin Jowett, colaborador en la controvertida colección *Essays and Reviews*; JOWETT, Benjamin (1860), «On the Interpretation of Scripture», *Essays and Reviews*, Londres, John W. Parker, pp. 330-433.

55. WARDMAN, H. W. (1964), *Ernest Renan: A Critical Biography*, Londres, University of London/Athlone, pp. 27-29.

56. RENAN, Ernest (1935), *Memoirs*, Londres, G. Bles, p. 237, trad. al inglés de J. Lewis May. Al menos parte de estas memorias está recogida en (1996) *Memorias de infancia y de juventud*, Barcelona, Ronsel, trad. de Mónica Maragall y Marga Latorre.

57. RENAN, *Memoirs*, p. 226 (rebajar el tono), pp. 202-203 («leer demasiado»).

58. El testigo fue Jules Lemaître. Traducido en WARDMAN, *Ernest Renan*, p. 183.

59. INGERSOLL, Robert G. (1892), «Ernest Renan», en (1902) *The Works of Robert G. Ingersoll*, Nueva York, Dresden; C. P. Farrell, vol. 11, pp. 283-301, esp. 300-301.

60. GREELEY, Roger E. (ed., 1993), *The Best of Robert Ingersoll*, Nueva York, Prometheus, p. 14 (poco interés por comprender). Robert Ingersoll a Albert H. Walker, 3 de noviembre de 1882, en INGERSOLL, Robert G. (1952), *The Life and Letters*, Londres, Watts, p. 98 (poco interés en mejorar), Eva Ingersoll Wakefield (ed.), prefacio de Royston Pike.

61. FORSTER, E. M. (1999), «How I Lost My Faith», en *The Prince's Tale and Other Uncollected Writings*, Londres, Penguin, p. 318, P. N. Furbank (ed.).

62. SCURR, Ruth (2006), *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution*, Londres, Chatto & Windus, p. 267. Véase también OZOUF, Mona (1988), *Festivals and the French Revolution*,

Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pp. 100-101, y <https://es.wikipedia.org/wiki/Culto_de_la_Raz%C3%B3n>.

63. Condorcet había hecho algo similar, al escribir un inédito «Almanaque contra la superstición» en el que asignaba los días antiguamente consignados a santos a personas que se habían opuesto a los abusos de la Iglesia o sus torturas: CONDORCET, Nicolas (1992), *Almanach anti-superstitieux*, Saint-Étienne, Francia, CNRS Éditions/Publications de Université de Saint-Étienne, Anne-Marie Chouillet, Pierre Crépel y Henri Duranton (eds.). Véase la introducción de Steven Lukes y Nadia Urbinati (2012) a su edición de CONDORCET, *Political Writings*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. XVII.

64. Acerca de la iglesia: <https://www.nytimes.com/2016/12/25/world/americas/nearly-in-ruins-the-church-where-sages-dreamed-of-a-modern-brazil.html> (inglés). Acerca del positivismo en Brasil en términos generales, véase <http://positivists.org/blog/brazil> (inglés).

65. <https://hibridos.cc/en/rituals/templo-positivista-de-porto-alegre/>.

66. «A Positivist Creed», manuscrito, Bod. M. C347, f. 176. Reproducido en WRIGHT, T. R. (1986), *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 85.

67. Procedente de la descripción que hace Moncure Daniel Conway de una de estas reuniones, el día de Año Nuevo de 1881: CONWAY, Moncure Daniel (1904), *Autobiography: Memories and Experiences*, Londres, Cassell, vol. 2, p. 347.

68. Tanto Josephine Troup como Edith Swepstone compusieron versiones propias, y Henry Holmes creó toda una cantata. VOGELER, Martha S. (1982), «*The Choir Invisible*: The Poetics of Humanist Piety», en HAIGHT, Gordon S., y Rosemary T. VanArsdel (eds.), *George Eliot: A Centenary Tribute*, Londres, Macmillan, pp. 64-81, esp. p. 78.

69. ELIOT, George (2005), «The Choir Invisible», en *Complete Shorter Poetry*, Londres, Pickering & Chatto, vol. 2, pp. 85-86, esp. 86 (líneas 1-5), Antonie Gerard van den Broek (ed.).

70. WRIGHT, T. R. (1986), *The Religion of Humanity*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, p. 87.

71. MILL, John Stuart (1865), *Auguste Comte and Positivism*, Londres, N. Trübner, pp. 54-56. [Hay trad. cast.: *Augusto Comte y el positivismo*, Buenos Aires, Aguilar, trad. de Dalmacio Negro Pavón, 1972.]

72. HUXLEY, T. H. (1868), «On the Physical Basis of Life», en (1892-1895) *Collected Essays*, Londres, Macmillan, vol. 1, p. 156, <https://mathcs.clarku.edu/huxley/CE1/PhysB.html> (inglés).

73. WRIGHT, *The Religion of Humanity*, p. 4.

74. WRIGHT, *The Religion of Humanity*, p. 99 («murmurar»), p. 96 («¡Salve!»; la colección se llamaba [1890] *The Service of Man*), p. 101 (Trollope).

75. HARRISON, Austin (1926), *Frederic Harrison: Thoughts and Memories*, Londres, William Heinemann, p. 90 (Shakespeare), p. 83 (Gissing).

76. MILL, *Auguste Comte and Positivism*, p. 50 (sistematización), p. 60 (evolución y dogma).

77. HARRISON, *Frederic Harrison*, p. 67.

78. RUSSELL, Bertrand (1975), «What I Believe», en *Why I Am Not a Christian*, Londres, Unwin, pp. 43-69, esp. p. 63. [Hay trad. cast.: *Por qué no soy cristiano*, Barcelona, Edhasa, trad. de Josefina

Martínez Alinari, 1977.]

10

1. L. L. Zamenhof a N. Borovko, alrededor de 1895, en ZAMENHOF, L. L. (2013), *Du Famaj Leteroj* [*Cartas a Nikolaj Borovko y Alfred Michaux*], Courgenard, Francia, Eldono La Blanchetière, pp. 10-11, ed. y trad. al francés de André Cherpillod; en esperanto con traducción y notas en francés.

2. L. L. Zamenhof a A. Michaux, 21 de febrero de 1905, en ZAMENHOF, *Du Famaj Leteroj*, p. 39.

3. Génesis, 11:1-9, esp. 6.

4. DANTE (1996), *De vulgari eloquentia*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 3, 23 («formulado») (libro 1, §1 y §9), ed. y trad. al inglés de Steven Botterill. [Hay trad. cast.: *De vulgari eloquentia: en torno a la lengua común*, Madrid, Palas Atenea Ediciones, trad. de Manuel Gil Esteve, 1995.]

5. BOULTON, Marjorie (1960), *Zamenhof: Creator of Esperanto*, Londers, Routledge & Kegan Paul, p. 11.

6. Arreglamos aquí la traducción en prosa de Boulton para obtener estos versos: BOULTON, *Zamenhof*, p. 15. Véase también Zamenhof a N. Borovko, alrededor de 1895, en Zamenhof, *Du Famaj Leteroj*, p. 17.

7. «Enemistad de las naciones, / cae, cae; ¡ya es hora! / Toda la humanidad / debe unirse en una sola familia.» *(N. del T.)*

8. BOULTON, *Zamenhof*, pp. 17-21.

9. El texto de *Unua Libro*, de Zamenhof, está en línea en la traducción al inglés de Richard H. Geoghegan (1889), revisada por Gene Keyes (2006): <http://www.genekeyes.com/Dr_Esperanto.html>. Acerca del Doctor Esperanzado, véase Boulton, *Zamenhof*, p. 33.

10. KANT, Immanuel ((1795)) «To Perpetual Peace», en *Perpetual Peace and Other Essays*, Indianápolis y Cambridge, RU, Hackett, 1983, p. 125, trad. al inglés de Ted Humphrey. [Hay trad. cast.: *Hacia la paz perpetua: un diseño filosófico*, Madrid, Plaza y Valdés, Roberto R. Aramayo (ed.), 2023.]

11. Los *Dogmas del Hillelismo*, de Zamenhof, vieron la luz en la publicación esperantista rusa *Ruslanda Esperantisto* en 1906. BOULTON, *Zamenhof*, pp. 97-101. Más información al respecto en <https://zamenhof.info/es/idearo>.

12. SCHOR, Esther (2016), *Bridge of Words: Esperanto and the Dream of a Universal Language*, Nueva York, Metropolitan Books, p. 78.

13. BOULTON, *Zamenhof*, pp. 104-105. Hay ciertas similitudes entre la idea de Zamenhof de una religión común y el bahaísmo o fe bahaí, que también ve todas las religiones bajo un prisma de unidad.

14. Zamenhof a A. Michaux, 21 de febrero de 1905, en ZAMENHOF, *Du Famaj Leteroj*, pp. 33-35.

15. ZAMENHOF, *Unua Libro*, trad. al inglés de Geoghegan, rev. de Keyes. La traducción anterior, obra de Julius Steinhaus, se cita en Boulton, *Zamenhof*, p. 39.

16. <https://es.wikipedia.org/wiki/Moresnet>.

17. <https://es.wikipedia.org/wiki/Rep%C3%BAblica_de_la_Isla_de_las_Rosas>.

18. El credo de la felicidad de Ingersoll se puede consultar en varios formatos, y está incluido en (20 de enero de 1872) *An Oration on the Gods*, Cairo, Illinois, Daily Bulletin Steam Book & Job Print, 1873, p. 48. Se puede oír una grabación en <https://youtube/rLLapwIoEVI>. Se puede consultar una traducción al castellano del credo en <https://www.bookey.app/es/quote-author/robert-green-ingersoll>.

19. JACOBY, Susan (2013), *The Great Agnostic: Robert Ingersoll and American Freethought*, New Haven y Londres, Yale University Press, p. 34.

20. INGERSOLL, Robert G. (1952), *The Life and Letters*, Londres, Watts, 1952, p. 1, Eva Ingersoll Wakefield (ed.), prefacio de Royston Pike.

21. INGERSOLL, *The Life and Letters*, p. 13.

22. Guerra civil: INGERSOLL, *The Life and Letters*, pp. 23-32. Rechazo a la guerra: SMITH, Edward Garstin (1904), *The Life and Reminiscences of Robert G. Ingersoll*, Nueva York, National Weekly Pub. Co.; Londres, Shurmer Sibthorp, p. 116.

23. INGERSOLL, *The Life and Letters*, pp. 15-16.

24. INGERSOLL, *The Life and Letters*, pp. 36-37.

25. DARROW, Clarence (1932), *The Story of My Life*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, p. 381. Para algunos de los alegatos de Ingersoll a jurados, véase INGERSOLL, *The Works of Robert G. Ingersoll*, vol. 10.

26. INGERSOLL, *The Life and Letters*, p. 55.

27. SMITH, *The Life and Reminiscences of Robert G. Ingersoll*, parte 2 («Reminiscences»), p. 32.

28. INGERSOLL, «The Ghosts», en *The Works of Robert G. Ingersoll*, vol. 1, p. 272 («no han escatimado esfuerzos»), p. 326 («que cubran...»).

29. QUINTILIANO (1922), *Institutio oratoria*, Londres, W. Heinemann; Nueva York, G. P. Putnam's Sons, vol. 4, p. 411 (XII.v.5), trad. al inglés de H. E. Butler.

30. SMITH, *The Life and Reminiscences of Robert G. Ingersoll*, parte 2 («Reminiscences»), p. 208.

31. CRAMER, C. H. (1952), *Royal Bob: The Life of Robert G. Ingersoll*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, p. 102.

32. INGERSOLL, Robert G. (1993), *The Best of Robert Ingersoll: Selections from His Writings and Speeches*, Nueva York, Prometheus, pp. 79-80, Roger E. Greeley (ed.). Admiración por Shakespeare: INGERSOLL, *The Life and Letters*, pp. 162-169.

33. INGERSOLL, *The Best of Robert Ingersoll*, p. 55.

34. INGERSOLL, *The Best of Robert Ingersoll*, p. 12. Fotografías: JACOBY, *The Great Agnostic*, p. 40.

35. INGERSOLL, *The Best of Robert Ingersoll*, p. 83.

36. JACOBY, *The Great Agnostic*, p. 2 («Injuresoul»). Margaret Sanger recordaba cómo lo apedrearon cuando habló en la ciudad de Corning, Nueva York; su padre había invitado a Ingersoll, pero tal fue el problema que tuvieron que trasladarse a un tranquilo lugar al aire libre, en los bosques. SANGER, Margaret (1939), *An Autobiography*, Londres, Victor Gollancz, p. 2.

37. INGERSOLL, *The Best of Robert Ingersoll*, p. 56.

38. INGERSOLL, *The Life and Letters*, p. 291.

39. RUSSELL, Bertrand (1916), *Principles of Social Reconstruction*, Londres, Allen & Unwin, p. 203. [Hay trad. cast.: *Principios de reconstrucción social*, Madrid, Espasa-Calpe, trad. de E. Torralva Beci, 1975.]

40. En una carta a su propia madre. Citada en RUSSELL, Bertrand (1998), *Autobiography*, Londres y Nueva York, Routledge, p. 12. [Hay trad. cast.: *Autobiografía*, Barcelona, Edhasa, trad. de Pedro García Puente y Pedro Carril, 2010.] (En adelante, *Autobiografía*.)

41. <https://en.wikipedia.org/wiki/Katharine_Russell,_Viscountess_Amberley> (en inglés).

42. RYAN, Alan (1988), *Bertrand Russell: A Political Life*, Londres, Penguin, p. 4.

43. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 36.

44. TROLLOPE, Anthony [1864-1865] (1972), *Can You Forgive Her?*, Londres, Penguin, p. 48.

45. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 17. El texto es Éxodo, 23:2.

46. RUSSELL, Bertrand (2004), *Sceptical Essays*, Londres y Nueva York, Routledge, p. 1. [Hay trad. cast.: *Ensayos escépticos*, Barcelona, RBA Libros, trad. de Tomás Fernández Aúz, Beatriz Egibar y Miguel Pereyra, 2011.]

47. El artículo de la Wikipedia en inglés (<https://en.wikipedia.org/wiki/Russell%27s_teapot>) cita a Russell y expone las argumentaciones hechas contra la analogía de la tetera. La fuente es RUSSELL, «Is There a God?» (1952), artículo escrito para *Illustrated Magazine* y que esta no llegó a publicar. Puede leerse traducida al castellano en <https://alexiscondori.com/translation/0002-bertrand-russell-existe-dios>. Carl Sagan propuso una idea similar: «¿Cuál es la diferencia entre un dragón invisible, incorpóreo y flotante que escupe un fuego que no quema y un dragón inexistente? Si no hay manera de refutar mi opinión, si no hay ningún experimento concebible válido contra ella, ¿qué significa decir que mi dragón existe?»; en SAGAN, Carl (1997), *The Demon-Haunted World*, Londres, Headline, pp. 160-161. [Hay trad. cast.: *El mundo y sus demonios*, Barcelona, Ediciones B, trad. de Dolors Udina, 1997.] Las entradas de la Wikipedia en español <https://es.wikipedia.org/wiki/Tetera_de_Russell> y <https://es.wikipedia.org/wiki/Drag%C3%B3n_en_el_garaje> dan buena cuenta de ambas metáforas.

48. PAINE, Thomas (1995), «Rights of Man», en *Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings*, Oxford, RU, Oxford University Press, p. 145, Mark Philp (ed.). [Hay trad. cast.: *Los derechos del hombre*, México. D.F., Fondo de Cultura Económica, trad. de José Antonio Fernández de Castro y Tomás Muñoz Molina, 2017.]

49. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 30.

50. RUSSELL, *Autobiografía*, pp. 156-157.

51. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 38.

52. «Un buen odiador»: Beatrice Webb en su diario, en 1901, citada en MONK, Ray (1997-2001), *Bertrand Russell*, Londres, Vintage, vol. 1, p. 139. Russell, a su vez, la acusaba a ella y a su marido de frialdad: RUSSELL, *Autobiografía*, p. 76.

53. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 149.

54. Sobre la intensidad del amor de Russell por las matemáticas y la lógica, véase su correspondencia con Gilbert Murray, citada en RUSSELL, *Autobiografía*, pp. 160-162. La cita de *Little Review* está en CLARK, Ronald W. (1978), *The Life of Bertrand Russell*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 534, ed. rev.

55. RUSSELL (1975), «What I Believe» («Lo que creo»), en *Why I Am Not a Christian*, Londres, Unwin, pp. 43-69, esp. p. 47. [Hay trad. cast.: *Por qué no soy cristiano*, Barcelona, Edhasa, trad. de Josefina Martínez Alinari, 1979.]

56. RUSSELL, Bertrand (1975), «Why I Am Not a Christian» («Por qué no soy cristiano»), en *Why I Am Not a Christian*, Londres, Unwin, pp. 13-26, esp. p. 26.

57. Russell a Ottoline Morrell, citado en CLARK, *The Life of Bertrand Russell*, p. 303.

58. Otra carta de Russell a Ottoline Morrell, citada en CLARK, *The Life of Bertrand Russell*, p. 305.

59. ZWEIG, Stefan (2011), *The World of Yesterday*, Londres, Pushkin, pp. 25-26, trad. al inglés de Anthea Bell. [Hay trad. cast.: *El mundo de ayer: memorias de un europeo*, Barcelona, Acantilado, trad. de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, 2012.]

60. ZOMBORY-MOLDOVÁN, Béla (2014), *The Burning of the World: A Memoir of 1914*, Nueva York, New York Review Books, p. 6, trad. al inglés de Peter Zombory-Moldovan.

61. RYAN, *Bertrand Russell: A Political Life*, pp. 61-62.

62. CLARK, *The Life of Bertrand Russell*, pp. 420-422. El artículo de Russell era «The German Peace Offer» («La oferta de paz alemana»).

63. RUSSELL, Bertrand (1956), «Experiences of a Pacifist in the First World War», en *Portraits from Memory, and Other Essays*, Londres, Allen & Unwin, pp. 30-34, esp. 33-34. [Hay trad. cast.: *Retratos de memoria y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Manuel Suárez, 1976.]

64. RUSSELL, *Autobiografía*, pp. 256 («aunque en general»), 257 (Strachey).

65. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 326.

66. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 263.

67. RUSSELL, Bertrand (1956), «From Logic to Politics», en *Portraits from Memory, and Other Essays*, pp. 35-39, esp. 35-36.

68. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 261.

69. RUSSELL, *Principles of Social Reconstruction*, p. 18.

70. TAGORE, Rabindranath (1892), «The Modification of Education», en (2014) *Education as Freedom: Tagore's Paradigm*, Nueva Delhi, Niyogi Books, pp. 27-40, esp. p. 31, trad. al inglés de Subhransu Maitra.

71. RUSSELL, Bertrand (1926), *Education and the Good Life*, Nueva York, Boni & Liveright, pp. 29-30 («lo que el mundo podría ser»), pp.142-146 (ideas intercambiables). Parte del libro está recogido en (2013) *Sobre educación*, Barcelona, Austral, trad. de Julio Huici Miranda.

72. RUSSELL, *Education and the Good Life*, p. 78.

73. RUSSELL, *Autobiografía*, pp. 389-390.

74. RUSSELL, *Education and the Good Life*, p. 213.

75. RUSSELL, «What I Believe», p. 57.

76. TAIT, Katharine (1976), *My Father Bertrand Russell*, Londres, Victor Gollancz, p. 71. El biógrafo de Russell, Ronald Clark, cuenta una versión de la historia en la que quien llamó a la puerta fue el vicario local, pero cita una carta del hijo del clérigo, que recuerda que a sus padres no les importaba demasiado la desnudez de los niños de Russell y que les permitían jugar en su jardín y entrar en la cocina, donde la esposa del vicario aprovechaba para contarles historias bíblicas. CLARK, *The Life of Bertrand Russell*, p. 530.

77. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 460.

78. KALLEN, Horace M. (1941), «Behind the Bertrand Russell Case», en *The Bertrand Russell Case*, Nueva York, Viking, p. 20, H. M. Kallen y John Dewey (eds.).

79. EDWARDS, Paul, «How Bertrand Russell Was Prevented from Teaching at City College, New York», en RUSSELL, *Why I Am Not a Christian*, pp. 165-199, esp. p. 173.

80. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 465. Para la Barnes Foundation, véase <https://www.barnesfoundation.org/> (inglés).

81. RYAN, *Bertrand Russell: A Political Life*, p. 67.

82. RUSSELL, *Education and the Good Life*, p. 267.

83. SCHOR, *Bridge of Words*, p. 180.

84. LINS, Ulrich (2016), *Dangerous Language: Esperanto under Hitler and Stalin*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 95, 115 (opiniones de Hitler y otros), pp. 116-117 (prohibición).

85. BOULTON, *Zamenhof*, pp. 208-209.

86. Por ejemplo, ZAMENHOF, Lidia (1934), «Nia Misio», *Esperanto Revuo*, n.º 12, diciembre. Véase SCHOR, *Bridge of Words*, p. 186. Lidia Zamenhof también fue devota de la fe bahaí, que, como el homaranismo, proclama la idea de una religión universal y compartida por todos.

87. SCHOR, *Bridge of Words*, pp. 193-195.

88. BOULTON, *Zamenhof*, pp. 213-214.

89. El texto de Ingersoll, «Hope» (*Esperanza*), se halla en registro fonográfico en el Museo Ingersoll de Dresden, Nueva York, y se lo puede oír en línea en <https://youtu.be/rLLapwIoEVI>.

11

1. *La dottrina del fascismo*, de Benito Mussolini y Giovanni Gentile, se publicó en 1932 en el vol. 14 de la *Enciclopedia italiana*: parte 1, «Ideas fundamentales», de Gentile (aunque firmada por Mussolini); parte 2, «Doctrinas sociales y políticas», por Mussolini. Todas las citas empleadas aquí

proceden de SWALLOW, Alan (ed., 2004), *Readings on Fascism and National Socialism*, libro-e del Proyecto Gutenberg, <https://www.gutenberg.org/files/14058/14058-h/14058-h.htm> (inglés). Incluye tanto *La dottrina del fascismo* de Mussolini y Gentile, como *Origini e dottrina del fascismo*, de Gentile.

2. GENTILE, *La dottrina del fascismo*.

3. TROTSKY, Leon (1991), *Literature and Revolution*, Londres, Redwords, pp. 282-283, trad. al inglés de Rose Strunsky.

4. RIZI, Fabio Fernando (2003), *Benedetto Croce and Italian Fascism*, Toronto, University of Toronto Press, p. 52. Acerca de Gentile, véase también GREGOR, A. James (2001), *Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism*, New Brunswick, New Jersey, Transaction.

5. MANN, Erika (1938), *School for Barbarians*, Nueva York, Modern Age Books, p. 47 (incapacidad de imaginar), pp. 99-100 (imágenes bélicas).

6. ARENDT, Hannah (2017), *The Origins of Totalitarianism*, Londres, Penguin, p. 614. [Hay trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Grupo Santillana (Taurus), trad. de Guillermo Solana, 1974.]

7. PANOFSKY, Erwin, «The History of Art as a Humanistic Discipline», en Greene, T. M. (ed., 1938), *The Meaning of the Humanities*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press; Londres, Humphrey Milford/Oxford University Press, pp. 89-118, esp. p. 93.

8. RIZI, *Benedetto Croce and Italian Fascism*, p. 13.

9. SPRIGGE, Cecil (1952), *Benedetto Croce: Man and Thinker*, Cambridge, RU, Bowes & Bowes, pp. 12-17.

10. Benedetto Croce a Giovanni Gentile, 24 de octubre de 1924, trad. al inglés en RIZI, *op. cit*., p. 75.

11. Benedetto Croce a Alessandro Casati, octubre de 1924, trad. al inglés en RIZI, *op. cit*., p. 76.

12. CROCE, B., «A Reply by Italian Authors, Professors, and Journalists to the "Manifesto" of the Fascist Intellectuals» («La réplica de los intelectuales no fascistas al manifiesto de Giovanni Gentile»), en COPENHAVER, Brian, y Rebecca Copenhaver (eds., 2012), *From Kant to Croce: Modern Philosophy in Italy 1800-1950*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 713-716, esp. 714-715, trad. al inglés de los editores; GENTILE, *Manifiesto de los intelectuales fascistas*, en pp. 706-712. En castellano se puede leer el *Manifiesto de los intelectuales fascistas* en <https://es.wikipedia.org/wiki/Manifiesto_de_los_intelectuales_fascistas>. El *Manifiesto de los intelectuales antifascistas* se puede leer en <https://es.scribd.com/document/347441272/Manifiesto-Antifascista-Croce>.

13. RIZI, *op. cit*, pp. 114-120.

14. CROCE, Benedetto (1937), «History as the History of Liberty», en (1966) *Philosophy – Poetry – History: An Anthology of Essays*, Londres, Oxford University Press, pp. 546-588, esp. 585-586, trad. al inglés de Cecil Sprigge.

15. ZWEIG, Stefan (2011), *The World of Yesterday*, Londres, Pushkin, p. 389, trad. al inglés de Anthea Bell. [Hay trad. cast.: *El mundo de ayer*, Barcelona, Acantilado, trad. de Joan Fontcuberta y A. Orzeszek, 2012.]

16. ZWEIG, Stefan (1951), *Erasmus [and] The Right to Heresy*, Londres, Hallam/Cassell, p. 5, trad. al inglés de Eden y Cedar Paul. Véase también cap. 6, «Greatness and Limitations of Humanism» («Grandeza y límites del humanismo»), pp. 67-88. [Hay trad. cast.: *Erasmo de Rotterdam: triunfo y tragedia de un humanista*, Barcelona, Paidós, trad. de R. S. Carbó, 2011.]

17. ZWEIG, Stefan (2015), *Montaigne*, Londres, Pushkin, trad. al inglés de Will Stone. [Hay trad. cast.: *Montaigne*, Barcelona, Acantilado, trad. de Joan Fontcuberta, 2008.]

18. La carta de suicidio se incluye en el posfacio del editor («Publisher's Postscript»), en ZWEIG, Stefan (1964), *The World of Yesterday*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 437-440, Harry Zohn (ed.). [En castellano se puede leer en <https://arturoherrero.com/nota-de-suicidio-de-stefan-zweig/>.]

19. FORSTER, E. M., «Some Books», charla ofrecida en *We Speak to India*, BBC, 4 de marzo de 1942, en Lago, Mary, Linda K. Hughes y Elizabeth MacLeod Walls (eds., 2008), *The BBC Talks*, Columbia y Londres, University of Missouri Press, p. 172. [Hay trad. cast.: *Algunos libros: las charlas de E. M. Forster en la BBC*, Barcelona, Alpha Decay, trad. de Gonzalo Torné de la Guardia, 2018.]

20. ISHERWOOD, Christopher (2012), *Down There on a Visit*, Londres, Vintage, p. 171.

21. DROIT, Roger-Pol (2005), *Humanity in the Making: Overview of the Intellectual History of UNESCO, 1945-2005*, París, Unesco, p. 40.

22. MANN, Thomas (1983), *Diaries 1918-1939*, Londres, André Deutsch, p. 222 (entrada del domingo 5 de agosto de 1934), Hermann Kesten (ed.), trad. al inglés de Richard y Clara Winston. [Hay trad. cast.: *Diarios de entreguerras, 1918-1939*, Barcelona, DeBolsillo, trad. de Pedro Gálvez, 2021.]

23. MANN, Thomas (1942), «Europe Beware», en *Order of the Day: Political Essays and Speeches of Two Decades*, Nueva York, Alfred A. Knopf, pp. 69-82, esp. p. 82, trad. al inglés de H. T. Lowe-Porter.

24. MANN, Thomas (1975), *Mario and the Magician and Other Stories*, Harmondsworth, RU, Penguin, pp. 113-157.

25. MANN, Thomas (1960), *The Magic Mountain*, Harmondsworth, RU, Penguin, p. 400 (obedecer), p. 522 (futuro de la enseñanza), trad. al inglés de H. T. Lowe-Porter. [Hay trad. cast.: *La montaña mágica*, Barcelona, DeBolsillo, trad. de Isabel García Adánez, 2024.] Para la traducción de este libro se ha empleado la edición de 1962 de Plaza y Janés, Barcelona, trad. de Mario Verdaguer.

26. MANN, *The Magic Mountain*, p. 497.

27. Heinrich Mann introdujo esta opinión de un modo célebre (e influyente) en «Zola», publicado en el periódico *Die weissen Blätter*, en 1915, y reimpreso en su colección de ensayos acerca de escritores franceses (1931) *Geist und Tat: Franzosen 1780-1930*, Berlín, G. Kiepenheuer. Véase GUNNEMANN, Karin Verena (2002), *Heinrich Mann's Novels and Essays: The Artist as Political Educator*, Rochester, Nueva York, Camden House, p. 79.

28. MANN, Thomas (charla ofrecida en Berlín, octubre de 1930), «An Appeal to Reason», en *Order of the Day*, pp. 46-68, esp. pp. 54-56 (abucheos). [Hay trad. cast.: *Orden del día: ensayos políticos y discursos de dos decenios*, Buenos Aires, Americalee, trad. de Fernando M. Ungría,

1945]; BOES, Tobias (2019), *Thomas Mann's War*, Ithaca, Nueva York, y Londres, Cornell University Press, pp. 85-86, trad. al inglés de H. T. Lowe-Porter.

29. Thomas Mann a Hermann Hesse, 22 de diciembre de 1932, Carlsson, Anni, y Volker Michels (eds., 1986), *The Hesse-Mann Letters*, Londres, Arena, p. 16, trad. al inglés de Ralph Manheim. [Hay trad. cast.: *Correspondencia*, Alicante, Stirner, trad. de Juan José del Solar Bardelli y Laura Sánchez Ríos, 2019.]

30. MANN, Erika, y Klaus Mann (1939), *Escape to Life*, Boston, Houghton Mifflin, pp. 6-7. [Hay trad. cast.: *Una vuelta al mundo: un viaje de descubrimiento y rebeldía*, Barcelona, Península, trad. de José Luis Gil Aristu, 2007.]

31. MANN, Thomas (abril de 1935), «Achtung, Europa!», en (1938) *Achtung, Europa! Aufsätze zur Zeit*, Estocolmo, Bermann-Fischer, pp. 73-93. [Hay trad. cast.: *Advertencia a Europa*, Buenos Aires, Sur, trad. de Román Jiménez, 1938.]

32. BOES, *Thomas Mann's War*, pp. 148-154. Para las opiniones de MacLeish véase (junio de 1940) «Of the Librarian's Profession», *Atlantic Monthly*, reimpreso en GOLDSCHMIDT, Eva M. (ed., 1971), *Champion of a Cause*, Chicago, ALA, pp. 43-53.

33. MANN, Erika (1940), *The Lights Go Down*, Londres, Secker & Warburg, pp. 239-281, trad. al inglés de Maurice Samuel. [Hay trad. cast.: *Cuando las luces se apagan*, Barcelona, Destino, trad. de Carles Andreu Saborit, 2009.] Una nota señala que un discurso de Hitler sobre arte, citado en el *Frankfurter Zeitung*, del 17 de julio de 1939, contenía, en efecto, treinta y tres errores gramaticales.

34. Acerca de la historia de Kristeller, véase KRISTELLER, Paul Oskar, y Margaret L. King (1994), «Iter Kristellerianum: The European Journey (1904-1939)», *Renaissance Quarterly*, n.º 47, pp. 907-929, esp. 917-925.

35. CHIPPS SMITH, Jeffrey, introducción a Panofsky, Erwin (2005), *The Life and Art of Albrecht Dürer*, Princeton, Nueva Jersey; Princeton University Press, pp. XXIX-XXXI.

36. WARBURG, Max, intervención conmemorativa del 5 de diciembre de 1929, citado en GOMBRICH, E. H. (1986), *Aby Warburg: An Intellectual Biography*, Oxford, RU, Phaidon, 2.ª ed., p. 22.

37. WARBURG, Aby (2020), *Bilderatlas Mnemosyne*, Stuttgart y Berlín, Hatje Cantz, Axel Heil y Roberto Ohrt (eds.). En 2020 se exhibieron en línea dos exposiciones con los paneles, en el Instituto Warburg de Londres y en la Haus der Kulturen der Welt de Berlín: <https://warburg.sas.ac.uk/collections/warburg-institute-archive/bilderatlas-mnemosyne/mnemosyne-atlas-october-1929> y <https://www.hkw.de/en/programm/projekte/2020/aby_warburg/bilderatlas_mnemosyne_start.php>.

38. SAXL, Fritz (1949), «Ernst Cassirer», en SCHILPP, P. A. (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Salle, Illinois, Open Court, pp. 47-48.

39. Sobre el traslado: SAXL, Fritz, «The History of Warburg's Library», en GOMBRICH, E. H. (1986), *Aby Warburg: An Intellectual Biography*, Oxford, RU, Phaidon, 2.ª ed., pp. 325-338, esp. 336-337. La idea estaba muy en deuda con una sugerencia del doctor Raymond Klibansky, de la Universidad de Heidelberg; los dos curadores en jefe, Fritz Saxl y Gertrud Bing, lo organizaron.

40. *Prospectus of the Journal of the Warburg Institute*, Londres, 1937 («estudio del Humanismo»), y «Memo Regarding the Warburg Institute: How to Get It Known in England», 30 de mayo de 1934,

ambos citados en MCGRATH, Elizabeth, «Disseminating Warburgianism: The Role of the “Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”», en Fleckner, U. y P. Mack (eds., 2015), *The Afterlife of the Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, Berlín y Boston, De Gruyter, pp. 39-50, esp. pp. 43-44. *El Prospectus* se reproduce en la ilustración 2.

41. <https://warburg.sas.ac.uk/about/news/warburg-institute-receive-major-gift-edmund-de-waal> (inglés).

42. VAN MERVELDT, Nikola (2007), «Books Cannot Be Killed by Fire», *Library Trends* 55, n.º 3 (invierno), pp. 523-535, <https://milholmbc.weebly.com/uploads/3/8/0/7/38071703/bookscannotbekilledbyfire.pdf> (inglés).

43. PEISS, Kathy (2020), *Information Hunters*, Nueva York, Oxford University Press, p. 43.

44. REICH-RANICKI, Marcel (2001), *The Author of Himself: The Life*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, pp. 68-70, trad. al inglés de Ewald Osers.

45. MANN, Thomas (1943), *Listen, Germany! Twenty-five Radio Messages to the German People over BBC*, Nueva York, Alfred A. Knopf, pp. V-VI. [Hay trad. cast.: *¡Escucha, Alemania! Discursos radiofónicos contra el nazismo 1940-1945*, México DF, Colibrí, trad. de Juan José Utrilla Trejo, 2003.] Véase también BOES, *Thomas Mann's War*, pp. 168-169.

46. MANN, *Listen, Germany!*, p. 69 (enero de 1942), p. 98 (junio de 1942).

47. MANN, *Listen, Germany!*, p. 33 (mayo de 1941).

48. HARTT, Frederick (1949), *Florentine Art under Fire*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, p. 45.

49. Para la teoría de la alienación, véase MARX, Karl (1964), *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Nueva York, International Publishers, p. 108, Dirk J. Struik (ed.), trad. al inglés de Martin Milligan. El libro, publicado por primera vez en 1932, es una compilación de manuscritos escritos por Marx en París a los veintitantos años de edad. Su contenido queda incluido en la edición en castellano (2001) de *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, trad. de Francisco Rubio Llorente.

50. DIKÖTTER, Frank (2017), *The Cultural Revolution: A People's History, 1962-1976*, Londres, Bloomsbury, pp. 89-91.

51. Esto sucedía en noviembre de 1966. Véase YE, Sang, y Geremie R. Barmé (2009), «Commemorating Confucius in 1966-67», *China Heritage Quarterly*, n.º 20 (diciembre), <http://www.chinaheritagequarterly.org/scholarship.php?searchterm=020_confucius.inc&issue=020> (inglés).

52. DIKÖTTER, *The Cultural Revolution*, p. 94.

53. Se trata de una cifra comúnmente aceptada, proporcionada por JISHENG, Yang (2012), *Tombstone: The Great Chinese Famine, 1958-1962*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, trad. al inglés de Stacy Mosher y Guo Jian.

54. VOHRA, Ranbir (1974), *Lao She and the Chinese Revolution*, Cambridge, RU, East Asian Research Center, pp. 163-165, esp. 164, citando la entrevista que la pareja de visitantes Roma y Stuart Gelder hizo a Lao She, en 1966. La incluyeron en GELDER, Roma, y Stuart Gelder (1968), *Memories for a Chinese Grand-Daughter*, Nueva York, Stein & Day, pp. 182-195.

55. Para las varias cifras y estimaciones, véase <https://es.wikipedia.org/wiki/Genocidio_camboyano>.

56. PANH, Rithy, y Christophe Bataille (2012), *The Elimination*, Nueva York, Other Press, p. 142, trad. al inglés de John Cullen.

57. PANH, Rithy, y Christophe Bataille (2013), *The Missing Picture* [*L' image manquante*], Catherine Dussart Productions.

58. GOLDING, William (1970), «Fable», en *The Hot Gates*, Londres, Faber & Faber, p. 87 («cualquiera que atravesara»), p. 94 (espíritu de los tiempos).

59. Se trataba de Heinz Küchler, de veintiséis años de edad y estudiante de Derecho, en una carta del 6 de septiembre de 1941, citada y traducida al inglés en BARTOV, Omer (1991), *Hitler's Army*, Nueva York, Oxford University Press, p. 116. [Hay trad. cast.: *El ejército de Hitler: soldados, nazis y guerra en el Tercer Reich*, Madrid, La Esfera de los Libros, trad. de Carlo Caranci, 2017.] La frase se cita también en LIVINGSTONE SMITH, David (2011), *Less Than Human*, Nueva York, St. Martin's Press, p. 141.

60. Thomas Mann a Walter von Molo, 7 de septiembre de 1945, en MANN, Thomas (1970), *Letters, 1889-1955*, Londres, Secker & Warburg, vol. 2, p. 482, ed. y trad. al inglés de Richard y Clara Winston.

61. ADORNO, Theodor (1951), «Cultural Criticism and Society», en (1981) *Prisms*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 17-34, esp. p. 34, trad. de Samuel y Shierry Weber. [Hay trad. cast.: *Prismas*, Barcelona, Ariel, trad. de Manuel Sacristán, 1962.]

62. ADORNO, Theodor, y Max Horkheimer (1997), *Dialectic of Enlightenment*, Londres y Nueva York, Verso, trad. al inglés de John Cumming. Véase, por ejemplo, la p. 24, para su crítica de la Ilustración: «La Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema». La obra se escribió en 1944 y amplió en 1947. [Hay trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, trad. de Juan José Sánchez, 1994.]

63. MARITAIN, Jacques (1938), *True Humanism*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, p. 19. El libro se basa en conferencias pronunciadas en la Universidad de Santander en agosto de 1934.

64. *Partisan Review*, febrero-mayo/junio de 1950; en este caso, febrero de 1950, p. 103.

65. «Assault of the Humanists», *Elsevier Weekblad* (1952), trad. al inglés en Van Deukeren, Hans, *et al*., «From History to Practice – A History of IHEU, 1952-2002», en GASENBEEK, Bert, y Babu Gogineni (eds., 2002), *International Humanist and Ethical Union, 1952-2002*, Utrecht, De Tijdstroom, pp. 16-104, esp. p. 26.

66. HEIDEGGER, Martin, «Letter on "Humanism"», en (1998) *Pathmarks*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 239-276, esp. pp. 247, 260 (la llamada del Ser), p. 252 (no es Dios), W. McNeill (ed.), trad. al inglés de Frank A. Capuzzi. [Hay trad. cast.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, 2013.] En la traducción al inglés, *Being* («Ser») no se traduce siempre en mayúsculas, porque en alemán todos los sustantivos se escriben con mayúscula, en cualquier caso, pero hay una importante distinción entre *Sein* («Ser») y *Seiende* («seres») que se puede perder en inglés si no se emplea la mayúscula para subrayarla.

67. SARTRE, Jean-Paul (2007), *Existentialism and Humanism*, Londres, Methuen, p. 38, trad. al inglés de Philip Mairet. El título de la publicación original en francés era ligeramente diferente:

L'Existentialisme est un humanisme (1946, basado en la conferencia de Sartre de 1945). Aunque seamos radicalmente libres, también tenemos un compromiso moral y político para con los demás. La edición en castellano es, a ese respecto, más fiel al original: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur, trad. de Victoria Prati de Fernández, 1973.

68. FOUCAULT, Michel (2002), *The Order of Things*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 422 ('*erased'*) y 420 (*Enlightenment*). [Hay trad. cast.: *Las palabras y las cosas*, México DF, Siglo Veintiuno Editores, trad. de Elsa Cecilia Frost, 1974.]

69. FANON, Frantz (1967), *The Wretched of the Earth*, Londres, Penguin, p. 251, trad. al inglés de Constance Farrington. [Hay trad. cast.: *Los condenados de la Tierra*, México DF, Fondo de Cultura Económica, trad. de Julieta Campos, 1963.]

70. Todas las citas del párrafo proceden de FANON, *The Wretched of the Earth*, pp. 252-254.

71. ZHANG, Longxi, «Humanism Yet Once More: A View from the Other Side», en Rüsen, Jörn, y Henner Laass (eds., 2009), *Humanism in Intercultural Perspective: Experiences and Expectations*, Bielefeld, Transcript, pp. 225-231, esp. 228.

72. PANH y Bataille, *The Elimination*, p. 268.

73. CROCE, Benedetto, «Progress as a State of Mind and Progress as Philosophic Concept», en (1966) *Philosophy – Poetry – History: An Anthology of Essays*, Londres, Oxford University Press, pp. 589-594, esp. pp. 589-592, trad. al inglés de Cecil Sprigge.

74. His Majesty's Stationery Office, «The Basic Principle of the Curriculum», en (1943) *The Norwood Report: Curriculum and Examinations in Secondary Schools*, Londres, His Majesty's Stationery Office, p. 55, <http://www.educationengland.org.uk/documents/norwood/norwood1943.html> (inglés).

75. Harvard Committee (1945), *General Education in a Free Society*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pp. 168-169, <https://archive.org/details/generaleducation032440mbp/page/n5> (inglés).

76. BLACKHAM, H. J. (1953), *The Human Tradition*, Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 50.

77. Constitución de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, aprobada en Londres el día 16 de noviembre de 1945: preámbulo, <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%204/volume-4-I-52-English.pdf> (inglés), <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000372956_spa> (castellano).

78. CLARK, Ronald W. (1968), *The Huxleys*, Londres, Heinemann, pp. 310-312; HUXLEY, Julian (1946), *UNESCO: Its Purpose and Its Philosophy* [*L'Unesco: Ses buts et sa philosophie*], Londres, Preparatory Commission; [edición facsímil]: (2010) Londres, Euston Grove.

79. HUXLEY, Julian (1972, 1978), *Memories*, Harmondsworth, RU, Penguin, vol. 2, pp. 30-31.

80. HUXLEY, *Memories*, vol. 2, p. 22.

81. Organización de las Naciones Unidas, Declaración Universal de los Derechos Humanos, artículo 1, <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>. Acerca del proceso, véase GLENDON, M. A. (2001), *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Nueva York, Random House, especialmente pp. 68, 90, para estos debates en particular. [Hay trad. cast.: *Un mundo nuevo: Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de los Derechos Humanos*, México DF, Fondo de Cultura Económica, trad. de Pedro de

Jesús Pallares, 2011.] Véase también HUNT, Lynn (2007), *Inventing Human Rights: A History*, Nueva York y Londres, W. W. Norton. [Hay trad. cast.: *La invención de los Derechos Humanos*, Barcelona, Tusquets, trad. de Jordi Beltrán, 2009.]

82. TWISS, Sumner, «Confucian Ethics, Concept-Clusters, and Human Rights», en Chandler, M., y R. Littlejohn (eds., 2007), *Polishing the Chinese Mirror: Essays in Honor of Henry Rosemont, Jr.*, Nueva York, Global Scholarly Publications, pp. 50-67, esp. 60.

83. VAN BUEREN, Geraldine (2018), «I Am Because You Are», *Times Literary Supplement, Human Rights Special Feature*, 21-28 de diciembre, pp. 5-6.

84. MANN, *Listen, Germany!*, p. 71 (enero de 1942).

85. FEDELE, Damiano (2020), «Cesare Fasola, il partigiano che salvò la Primavera di Botticelli», *Il Fiesolano*, 25 de abril, <https://www.ilfiesolano.it/persone/cesare-fasola-il-partigiano-che-salvo-la-primavera-di-botticelli/>. Véase también LINKLATER, Eric (1947), *The Art of Adventure*, Londres, Macmillan, pp. 260-263.

86. HARTT, *Florentine Art under Fire*, pp. 18-19. Las obras del castillo de Montegufoni se describen y enumeran en SITWELL, Osbert (1949), *Laughter in the Next Room*, Londres, Macmillan, pp. 350-364.

87. LINKLATER, *The Art of Adventure*, pp. 266-267.

88. HAPGOOD, David, y David Richardson (1984), *Monte Cassino*, Nueva York, Congdon & Weed, p. 13.

89. MILLER Jr., Walter M. (1959), *A Canticle for Leibowitz*, Filadelfia, Lippincott; Londres, Orbit, (2019), p. 26. [Hay trad. cast.: *Cántico a San Leibowitz*, Barcelona, Bruguera, trad. de Irene Peypoch, 1972.] Véase ROBERSON, William H., y Robert L. Battenfeld (1992), *Walter M. Miller, Jr.: A Bio-Bibliography*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, pp. 1-2.

90. <http://www.friendsofchartres.org/aboutchartres/colonelwelborngriffith/> y <https://valor.militarytimes.com/hero/6100%7Ctitle=Militarytimes>. Véase también <https://www.washingtonexaminer.com/the-american-hero-who-saved-chartres-cathedral> (todas las páginas web están en inglés).

91. SARTRE, Jean-Paul (2008), «The End of the War», en *The Aftermath of War* (*Situations 3*), Londres, Seagull, pp. 65-75, esp. 65, trad. al inglés de C. Turner. [Hay trad. cast.: *La república del silencio* (*Situaciones 3*), Buenos Aires, Losada, trad. de Alberto L. Bixio, 1968.]

92. RUSSELL, Bertrand (23 de diciembre de 1954), «Man's Peril», en (1956) *Portraits from Memory, and Other Essays*, Londres, Allen & Unwin, pp. 215-220, esp. p. 220. [Hay trad. cast.: *Retratos de memoria y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Manuel Suárez, 1976.]

93. El manifiesto Pugwash se encuentra en línea: <https://pugwash.org/1955/07/09/statement-manifesto/> (inglés).

94. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 609.

95. RUSSELL, Bertrand (1949), *Authority and the Individual* (*The Reith Lectures, 1948-49*), Londres, Allen & Unwin, p. 93. [Hay trad. cast.: *Autoridad e individuo*, México DF, Fondo de Cultura Económica, trad. de Margarita Villegas, 2013.]

96. <https://es.wikipedia.org/wiki/Uni%C3%B3n_Internacional_para_la_Conservaci%C3%B3n_de_la_

Naturaleza>.

97. RUSSELL, *Autobiografía*, pp. 511-512 y 537. Acerca del accidente, véase <https://en.wikipedia.org/wiki/Bukken_Bruse_disaster> (inglés).

98. RUSSELL, Bertrand (1956), «Hopes: Realized and Disappointed», en *Portraits from Memory, and Other Essays*, pp. 45-49, esp. 47.

99. RUSSELL, *Autobiografía*, p. 728.

12

1. WILSON, Edwin H. (1995), *The Genesis of a Humanist Manifesto*, Amherst, Nueva York, Humanist Press [American Humanist Association], p. 23 (Raymond B. Bragg, carta del 17 de febrero de 1970, «estallido humanista»), p. 63 (Buschman), p. 83 (Schiller), Teresa Maciocha (ed.).

2. El manifiesto de 1933 está en línea: <https://es.wikipedia.org/wiki/Manifiesto_Humanista_I>.

3. WILSON, *The Genesis of a Humanist Manifesto*, pp. 108-109.

4. Un buen panorama general de las sociedades humanistas y sus orígenes, en el RU y en el resto del mundo, se puede hallar en HERRICK, Jim (2009), *Humanism: An Introduction*, Londres, Rationalist Press Association, pp. 123-158, 2.ª ed. Para una historia de las organizaciones humanistas en el RU, véase BROWN, Callum, David Nash y Charlie Lynch (2022), *The Humanist Movement in Modern Britain: A History of Ethicists, Rationalists and Humanists*, Londres, Bloomsbury.

5. WADIA, J. B. H. (1983), *M. N. Roy the Man: An Incomplete Royana*, Londres, Sangam, p. 10.

6. ROY, M. N. (1981), *New Humanism: A Manifesto*, Nueva Delhi, Ajanta, p. 41.

7. RUSSELL, Bertrand (10 de mayo de 1933), «The Triumph of Stupidity», en (2009) *Mortals and Others*, Londres y Nueva York, Routledge, p. 203.

8. ROY, *New Humanism*, p. 43.

9. VAN DEUKEREN, Hans, *et al*., «From History to Practice – A History of IHEU, 1952-2002», en Gasenbeek, Bert, y Babu Gogineni (eds., 2002), *International Humanist and Ethical Union, 1952-2002*, Utrecht, De Tijdstroom, pp. 16-104, esp. p. 21.

10. La «Declaración del Humanismo Moderno», ratificada en la Asamblea General de Humanists International (Glasgow, Reino Unido, 2022) se encuentra en el Apéndice de este libro y en línea: <https://humanists.international/policy/declaration-of-modern-humanism/>. La Declaración de Ámsterdam de 1952, ratificada en el Congreso Humanista Mundial de 1952, está también en línea: <https://humanists.international/policy/amsterdam-declaration-1952/>. Entre ambos, hubo Declaraciones de Ámsterdam revisadas en 1975 y 2002.

11. American Humanist Association (2003), «Humanist Manifesto III, a Successor to the Humanist Manifesto of 1933», <http://americanhumanist.org/wp-content/uploads/2017/07/hm3_spanish.pdf>. Para la historia de la AHA: <https://americanhumanist.org/about/our-history> (inglés).

12. Debbie Goddard, citada en «Celebrating the Diverse Spirituality and Religion of African-Americans», *Huffington Post*, 17 de febrero de 2004, <https://www.huffpost.com/entry/diverse-african-american-religion_n_4762315>.

13. <https://en.wikipedia.org/wiki/Debbie_Goddard> (inglés), citando a Brandon Withrow, «What It's Like to Be Black and Atheist», *Daily Beast*, 19 de noviembre de 2016, <https://www.thedailybeast.com/what-its-like-to-be-black-and-atheist>. Sobre la complejidad de ser ateo y/o humanista en las comunidades negras, véase también <https://en.wikipedia.org/wiki/Atheism_in_the_African_diaspora> (inglés).

14. AAH, «An African-American Humanist Declaration», en PINN, Anthony B. (ed., 2001) *By These Hands: A Documentary History of African American Humanism*, Nueva York y Londres, New York University Press, pp. 319-326, esp. p. 326.

15. EE. UU.: <https://www.blackhumanists.org/about-the-bha>. RU: <https://en.wikipedia.org/wiki/Association_of_Black_Humanists> (inglés).

16. Se puede leer «The Love That Dares to Speak Its Name» de James Kirkup en <https://www.pinknews.co.uk/2008/01/10/the-gay-poem-that-broke-blasphemy-laws/> (inglés).

17. <https://en.wikipedia.org/wiki/John_William_Gott> (inglés).

18. <https://www.channel4.com/news/archbishop-admits-church-failed-terribly-over-abuse-revelations> (inglés).

19. BRANIGAN, Tania (2002), «I Am Being Used, Claims Blasphemy Trial Poet», *The Guardian*, 11 de julio, <https://www.theguardian.com/uk/2002/jul/11/books.booksnews> (inglés).

20. «Blasphemy at the Old Bailey», *Everyman*, BBC, 1977.

21. Citado en MORTIMER, John (1995), *Murderers and Other Friends*, Londres, Penguin, p. 87.

22. MORTIMER, *Murderers and Other Friends*, p. 88.

23. «Blasphemy at the Old Bailey».

24. <http://www.lgbthumanists.org.uk/history/> (inglés).

25. Agradecimientos a Andrew Copson por informarme de esto.

26. <https://en.wikipedia.org/wiki/Blasphemy_law_in_the_United_States> (inglés).

27. End Blasphemy Laws Now: <https://end-blasphemy-laws.org/>. Secular Rescue: ROBSON, David (2018), «The "Underground Railroad" to Save Atheists», *The Atlantic*, 18 de enero, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/01/the-underground-railroad-to-save-atheists/550229/>. La página web de Secular Rescue es <www.secular-rescue.org>; véase también <https://www.centerforinquiry.net/newsroom/center_for_inquiry_launches_secular_rescue_to_save_lives_of_threatened_acti/>.

28. Se llamó «ferrocarril subterráneo» a toda una serie de diminutas organizaciones clandestinas que recogían y protegían a esclavos fugados del sur durante la guerra de Secesión de EE. UU. *(N. del T.)*

29. Por ejemplo, para las campañas de Humanists UK, véase su lista en <https://humanists.uk/campaigns/> (inglés).

30. <https://humanists.uk/campaigns/secularism/constitutional-reform/bishops-in-the-lords/> (inglés).

31. Sobre el problema de tener escaños reservados: <https://www.secularism.org.uk/news/2020/01/calls-for-parliamentary-prayers-review-after-mp-compelled-to-attend> (inglés). Acerca del formato de las plegarias: <https://www.parliament.uk/about/how/business/prayers/> (inglés).

32. FOOTE, G. W. (1891), *Reminiscences of Charles Bradlaugh*, Londres, Progressive, p. 35. Acerca de Bradlaugh, véase también BRADLAUGH, Charles (1882), *The True Story of My Parliamentary Struggle*, Londres, Freethought; NIBLETT, Bryan (2010), *Dare to Stand Alone: The Story of Charles Bradlaugh*, Oxford, RU, Kramedart; TRIBE, David (1971), *President Charles Bradlaugh, MP*, Londres, Elek; ROBERTSON, John (1920), *Charles Bradlaugh*, Londres, Watts.

33. JEFFERSON, Thomas (1787), *Notes on the State of Virginia*, Baltimore, W. Pechin, 1800, p. 160.

34. <https://es.wikipedia.org/wiki/Juramento_de_Lealtad>.

35. <https://es.wikipedia.org/wiki/In_God_we_trust>.

36. MCCOLLUM, Vashti Cromwell (1951), *One Woman's Fight*, Garden City, Nueva York, Doubleday; ed. rev. Boston, Beacon Press, 1961; Madison, Wisconsin, Freedom From Religion Foundation (1993), p. 86 (coles), p. 85 (*ATHIST*), p. 101 («que tu alma podrida...»), p. 104 («lo que es seguro...»). Véase también el documental de Jay Rosenstein con entrevistas a McCollum y sus hijos: *God Is Not on Trial Here Today (McCollum v. Board of Education)*, Jay Rosenstein Productions, 2010: <http://jayrosenstein.com/pages/lord.html>. Disponible en línea en <https://youtu.be/EeSHLnrgaqY>. Véase también <https://en.wikipedia.org/wiki/Vashti_McCollum> (inglés) y su necrológica, <http://www.nytimes.com/2006/08/26/obituaries/26mccullum.html> (inglés).

37. KNIGHT, Margaret (1955), *Morals without Religion, and Other Essays*, Londres, Dennis Dobson, pp. 22-23 («parece»), 16-17 (Russell, y hablar abiertamente). Acerca de la oposición en la propia BBC, véase BROWN, Callum G. (2019), *The Battle for Christian Britain*, Cambridge, RU, Cambridge University Press, pp. 139-140.

38. Bishopsgate Institute Library, Londres, BHA papers. BHA 1/17/148, acerca de la campaña del autobús, incluido un informe de la BHA, «Atheist Bus Campaign: Why Did It Work?», BHA 1/17/149, correspondencia y mensajes concernientes a la campaña, 2008-2009. Véase también <https://humanism.org.uk/campaigns/successful-campaigns/atheist-bus-campaign/> (inglés).

39. HURSTON, Zora Neale, *Dust Tracks on a Road*, reimpreso en (1995) *Folklore, Memoirs, and Other Writings*, Nueva York, Library of America, p. 764.

40. HUXLEY, Julian (1927), *Religion without Revelation*, Londres, Ernest Benn, p. 358.

41. Antón Chéjov a Aleksei Suvorin, 15 de mayo de 1889, en KARLINSKY, Simon (ed., 1997), *Anton Chekhov's Life and Thought: Selected Letters and Commentary*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, p. 145, trad. al inglés de Michael Henry Heim. La canción es de Mijaíl Glinka, que puso música a la letra de Pushkin. Se puede escuchar a Galina Vishnevskaya cantándola aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=ymfoXrdWVQM&ab_channel=GalinaVishnevskaya-Topic>.

42. BLACKHAM, H. J. (1968), *Humanism*, Harmondsworth, RU, Pelican, p. 159.

43. SCOTT, Geoffrey (1914), *The Architecture of Humanism*, Londres, Constable, pp. 211-215 («experiencia corporal»), p. 235 («condiciones físicas»).

44. JACOBS, Jane (1961, 1989), *The Death and Life of Great American Cities*, Nueva York, Random House, pp. 50, 55, 83.

45. MATAN, Annie, y Peter Newman (2016), *People Cities: The Life and Legacy of Jan Gehl*, Washington DC y Covelo, California, Island Press, pp. 14-15 (con una reproducción de una foto suya en un diario de Ascoli Piceno, con el pie «*Sembra, ma non è un "beatnik"*»), p. 18 («acto vandálico»; el proyecto era de 1969). Véase también GEHL, Jan (2010), *Cities for People*, Washington D. C., Island Press, con imágenes de personas empequeñecidas o marginadas por automóviles y carreteras.

46. Leonid Serguéyevich Madiárov hablando en GROSSMAN, Vasili (2006), *Life and Fate*, Londres, Vintage, p. 267, trad. al inglés de Robert Chandler. [Hay trad. cast.: *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, trad. de Marta-Íngrid Rebón Rodríguez, 2006.]

47. Del testamento de Ikónnikov-Morzh, en GROSSMAN, *Life and Fate*, p. 393.

48. Para la historia de su rescate: Robert Chandler, en la introducción a GROSSMAN, *Life and Fate*, pp. XVII-XIX; Robert Chandler, introducción a «Late Stories», en GROSSMAN, Vasili (2011), *The Road*, Londres, Maclehose/Quercus, p. 197, trad. al inglés de Robert y Elizabeth Chandler con Olga Mukovnikova. Véase también <https://es.wikipedia.org/wiki/Vida_y_destino>.

49. La comparación con las historias de Chéjov la hace Robert Chandler en la introducción a su traducción de GROSSMAN, *Life and Fate*, pp. XII-XIII.

50. GROSSMAN, *Life and Fate*, p. 539 («las estrellas»), p. 201 (máquina, fascismo).

51. LANIER, Jaron (2010), *You Are Not a Gadget: A Manifesto*, Londres, Allen Lane/Penguin, p. 32. [Hay trad. cast.: *Contra el rebaño digital: un manifiesto*, Barcelona, Debate, trad. de Ignacio Gómez Calvo, 2011.]

52. ELIOT, George (1879), «Shadows of the Coming Race», *Impressions of Theophrastus Such*, Edimburgo y Londres, W. Blackwood, pp. 299-309, esp. 307. [Hay trad. cast.: *Impresiones de un tal Teofrasto*, Barcelona, Pendragón, trad. de Carme Font Paz, 2011.]

53. <https://www.theguardian.com/environment/2016/aug/31/domestic-chicken-anthropocene-humanity-influenced-epoch> (inglés). Véase también DAVIES, Jeremy (2016), *The Birth of the Anthropocene*, Oakland, University of California Press. Acerca de la idea de que el concepto nos otorga excesiva importancia, véase BRANNEN, Peter (2019), «The Anthropocene Is a Joke», *The Atlantic*, 13 de agosto, <https://www.theatlantic.com/science/archive/2019/08/arrogance-anthropocene/595795/> (inglés).

54. <http://www.vhemt.org/> (inglés). Véase también <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2020/jan/10/i-campaign-for-the-extinction-of-the-human-race-les-knight> (inglés). Posthumanismo: el término lo definió por vez primera, en 1977, el teórico literario Ihab Hassan, quien dijo: «Debemos comprender que quinientos años de humanismo podrían estar llegando a su fin, conforme el humanismo se metamorfosea en algo que debemos llamar, impotentes, posthumanismo». HASSAN, Ihab (1977), «Prometheus as Performer: toward a Posthumanist Culture? A University Masque in Five Scenes», *Georgia Review* 31, n.º 4 (invierno), pp. 830-850, esp. 843. Véase también RODEN, David (2015), *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*, Londres y Nueva York, Routledge.

55. Para declaraciones similares, véase LOVELOCK, James, y Bryan Appleyard (2020), *Novacene*, Londres, Penguin, p. 56.

56. BARKER, David C., y David H. Bearce (2013), «End-Times Theology, the Shadow of the Future, and Public Resistance to Addressing Global Climate Change», *Political Research Quarterly* 66, n.º 2 (junio), pp. 267-279.

57. <https://climatecommunication.yale.edu/publications/global-warming-god-end-times/> (inglés).

58. KURZWEIL, Ray (2005), *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, Londres, Duckworth, p. 15. [Hay trad. cast.: *La singularidad está cerca: cuando los humanos transcendamos la biología*, Berlín, Lola Books, trad. Carlos García Hernández, 2012.] Acerca del transhumanismo, véase también <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> (inglés) y MORE, Max, y Natasha Vita-More (eds., 2013), *The Transhumanist Reader*, Oxford, RU, Wiley.

59. CLARKE, Arthur C. (1956), *Childhood's End*, Londres, Pan, p. 122. [Hay trad. cast.: *El fin de la infancia*, Barcelona, Minotauro, trad. de Luis Domènech, 2021.]

60. CLARKE, *Childhood's End*, p. 159.

61. CLARKE, *Childhood's End*, p. 178.

62. «*Transumanar significar per verba / non si poria*» («Transhumanar, significar per verba, / es imposible»). Dante, *Paraíso*, trad. al inglés de (2007) Robin Kirkpatrick, Londres, Penguin, pp. 6-7 (canto 1, líneas 70-71). Para la traducción en castellano, hemos empleado la versión (1921) del Instituto Cervantes, trad. de Bartolomé Mitre, consultable en línea en <https://www.cervantesvirtual.com/descargaPdf/la-divina-comedia-2/>. Acerca de estas líneas, véase SHAW, Prue (2015), *Reading Dante*, Nueva York y Londres, Liveright / W. W. Norton, pp. 245-246.

63. BALDWIN, James (publicado originalmente en *The New Yorker*, 17 de noviembre de 1962), «Down at the Cross», en (1998) *Collected Essays*, Nueva York, Library of America, p. 339, Toni Morrison (ed.); parte de (1963) *The Fire Next Time*. [Hay trad. cast.: *La próxima vez el fuego*, Buenos Aires, Sudamericana, trad. de Matilde Horne, 1964.]

64. TODOROV, Tzvetan (2008), *Duties and Delights: The Life of a Go Between. Interviews with Catherine Portevin*, Londres, Nueva York y Calcuta, Seagull Books, p. 264, trad. al inglés de Gila Walker. [Hay trad. cast.: *Deberes y delicias. Una vida entre fronteras: entrevistas con Catherine Portevin*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. de Marcos Mayer, 2003.]

65. Credo de la felicidad de Robert Ingersoll, 29 de enero de 1872, en (1873) *An Oration on the Gods*, Cairo, Illinois, Daily Bulletin Steam Book & Job Print, p. 48. También en la versión grabada de 1899, disponible en línea en <https://youtu.be/rLLapwIoEVI> (inglés).

Provocadores y paganos. El asombroso viaje del humanismo
Sarah Bakewell

Título original: *Humanly Possible. Seven Hundred Years of Humanist Freethinking, Enquiry and Hope*

Diseño de la cubierta, Planeta Arte & Diseño a partir del diseño original de Vintage Design, Penguin Random House UK
Ilustración de la portada: © Archives Charmet, © The Stapleton Collection, © Purix Verlag Volker Christen y © Florilegius / Bridgeman Images / ACI

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

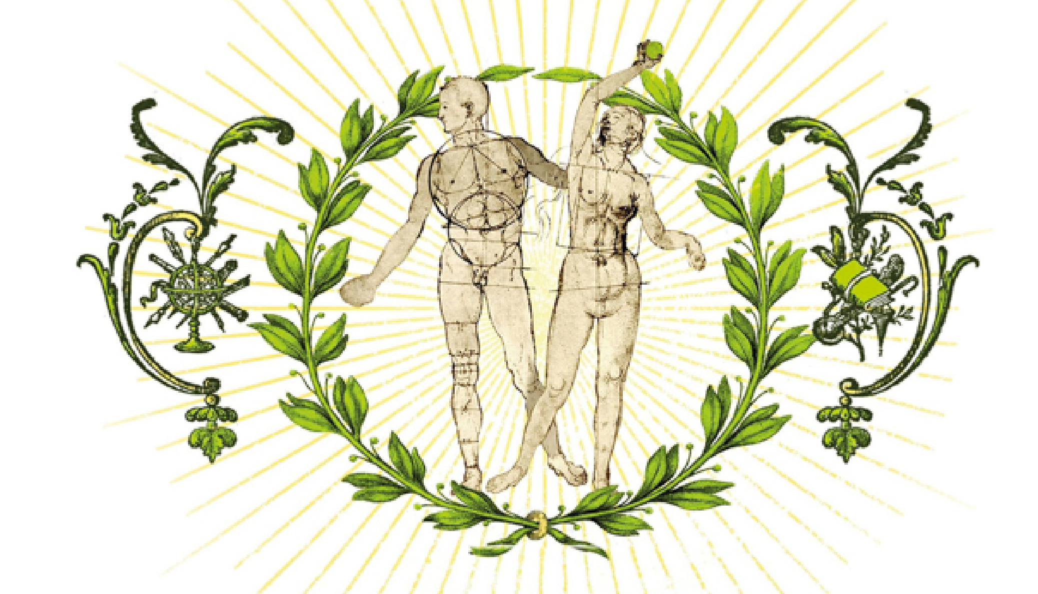
www.ariel.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): junio de 2024

ISBN: 978-84-344-3803-3 (epub)

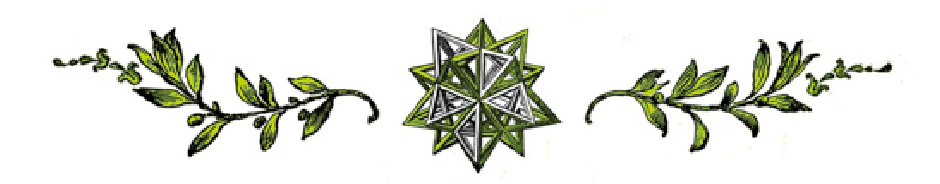
Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

SARAH BAKEWELL



PROVOCADORES Y PAGANOS

El asombroso viaje del humanismo



Ariel